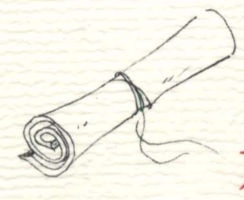
中国传统 经典与解释
CLASSIC & INTERPRETATION

经典与解释

绎读经子

刘小枫 陈少明◉主编



荀子的辩说

陈文洁◉著

华夏出版社

中国传统 经典与解释 经典与解释
CLASSIC & INTERPRETATION

绎读经子

刘小枫 陈少明◉主编

荀子的辩说

陈文洁|著

华夏出版社

正则古典教育基金资助项目

缘　起

晚清以降,西学入华,华夏道术分崩离析,我国学术和教育经历了史无前例的大变局——晚近十余年"奋不顾身"的现代化使得华夏学术和大学教育显得更为面目不清。整顿大学文科、重新铺展学术的基本格局,已然成为深化改革开放的重大学术课题乃至新时代的艰巨使命——太平之世必有文治。问题是,如何整顿和重新铺展?

现代西学入华以来,我们要么不断竞相追逐西方"显学"(种种现代学说),要么与西方"魔怪"搏斗。令人深省的是,即便发扬自家传统的种种当代儒学论说,几乎无不依傍种种西方现代论说——从康德哲学出发又或依照韦伯社会理论重新解释儒家传统,一度被看作最精彩的儒学"新解",与西方学术晚近两百年来用种种现代"学说"瓦解自家古典传统别无二致——如今,这一局面因与西方后现代学术接轨而变得更为触目惊心。

与西方学人一样,现代之后的中国学人不得不在两条道路、两种"命运"面前作出自己的选择:要么跟从种种"后现代主义"以比现代精神更为彻底的解构方式破碎大道,要么切实回归古典学问——倘若选择后者,势必首先质疑并革除我们自"五四"以来养成的凡事以现代观点衡量古典的新传统。

如何重新获得已然丢失的古典传统,关系到中国学术未来的基本取向和大学教育的基本品质。现代中国学术的视域基于现代西学,由于对古典西学缺乏深入细致的理解,数代中国学人虽不乏开创华夏学术新气象的心愿和意气,却缺乏现代之后的学术底气和见识根底。因此,积极开拓对西学古典传统的深入理解,当是未来学术的基本方略——只有在此基础上,我们重读自家的历代经典时才会有心胸坦

荡、心底踏实的学术底气,从而展开广阔、深邃的学术新气象。

晚近西方学界方兴未艾的"古典政治哲学"表明,西方学界和大学教育正在踏上回归古典学问之路——取向虽然是古典的,其生存感觉却是现代之后的。"古典政治哲学"绝非一种学说或"主义式的"论说,换言之,不是我们曾经经历过的任何"显学"一类的东西,更非所谓"新的方法论",而是一种基本的学问方向:悉心绎读经典大书,凭靠古典智慧来养育自己的心性。如此学问方向基于万世不绝的古典心性:既然是一种心性,古典学问唤起或寻找的便只会是有如此心性的学人,并激励"我们"自觉杜绝种种"盲目而热烈"的"后"学或"新"说(尼采语),挽回被现代文教体系的学科划分搞得支离破碎的学问大体,进而在我们的大学中寻回自身的地盘……在近两百年来的西方、近百年来的中国,古典心性流离失所,已然失去了自己的家园——学堂。

继"西方传统:经典与解释"系列我们推出"中国传统:经典与解释"系列,首先要表明:在现代之后的学术语境中重新收拾我们自家的传统经典,乃中国学术新气象的根底所在;其次要表明:我们志在承接清代学人的学术统绪,进一步推进百年学人的积累——如今我们能否取得世纪性的学术成就,端赖於我们是否能够在现代之后的学术语境中重新拥有自己古传的历代经典。中国古代学术以绎读经典为核心和传统,历代硕儒"囊括大典,网罗众家,删裁繁诬,刊改漏失"的学术抱负和"皓首穷经"的敬业精神,在今天需要我们从自身的语境出发重新发扬光大。

本系列不拘形式——或点校、注释尚为善本的古书,或重新绎读(疏解)历代典籍,或汇编百年来的研究成果以文集方式追踪某个专题……唯一谢绝的是中西比较之论或种种现代—后现代"主义"解释学或文化研究一类高论。

古人云:"有志者事竟成焉"。

刘小枫　陈少明
2005 年 10 月於中山大学哲学系

目　　录

第 1 章　引言：荀子的问题及荀书的性质 …………………… 1
第 2 章　“解蔽”：对异端的回应 ………………………… 20
2．1　辟“机祥” ………………………………………… 22
2．2　排异说 ……………………………………………… 38
第 3 章　“修辞立其诚”：礼的正当性问题 ……………… 73
3．1　一种可能的理解：“起源”的进路 ……………… 74
3．2　礼的“自然”基础 ………………………………… 83
第 4 章　“接人用抴”：劝说的方式及其层次 …………… 108
4．1　谈说之术 ………………………………………… 109
4．2　动之以“名” ……………………………………… 127
4．3　昭之以灾祸 ……………………………………… 151
4．4　国之命在礼 ……………………………………… 171
第 5 章　“遵王之道”：师法之用 ………………………… 187
5．1　“性恶”说的目的 ………………………………… 187
5．2　官师合一的倾向 ………………………………… 210
第 6 章　结语：地上的教育 ……………………………… 227

后记 ……………………………………………………………… 236

第1章　引言：荀子的问题及荀书的性质

荀子所处的时代，是一个充满各种战争的时代。战国时的群雄争霸不仅扩大了春秋以来战争的规模，加剧了其酷烈的程度，① 更为重要的是，它完全改变了原来诸侯国间战争的形式和意义。征伐之命固然已不从周天子出，② 其中禁暴除害的意味也荡然无存，③ 而俨然是公开的国与国之间的兼并战争。参与战争不再是贵族阶层的一种荣誉，贵族爵位反倒成了对有功战士的一种奖励和报偿；④ 相应地，规整军队的礼仪（大蒐礼）也由此弃而不用。⑤ 从当时传统的眼光来看，这种战争的非法性和不义之处是不言而喻的。

在这种战争的背后，更有一种隐秘的“战争”，即诸子之间的激烈论争——其所以隐秘，主要是由于不同学说的交锋仿佛构成了一幅观念竞赛的图卷，很容易让人以为它仅仅意味着

---

① 参杨宽《战国史》第七、八章，上海：上海人民出版社，1998。

② 参《论语·季氏》：“天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。……”

③ 即以春秋霸主论，征伐也常有禁暴除害的意味，故《国语·齐语》有“桓公忧天下诸侯”之语，并参其事。

④ 钱穆论及战国时的军国争斗时曾言，“以前是贵族任战士，现在是战士为贵族。”氏著《国史大纲》，商务印书馆，1996，第89页。

⑤ 杨宽《战国史》，上海：上海人民出版社，1998，第270页。

学术观点的分歧。这种论争之可能，根源在于，其时传统急剧衰落，为各种思想流派的竞相表现和壮大普及腾出了空间。“周秦诸子之言，起于救时之急，百家异趣，皆务为治”[1]，因此，他们的论争就远远不只局限于思想领域，而直接指向现实政治。诸子游说各国的事实表明，他们不仅提出自己的一套政治主张，并且力求其当下实现，进一步说，提出就是为了实行——二者是一体两面之事。在企图以各自的主张影响现实政治的过程中，其他相异的观点成为他们说服君主、实现己说的最大障碍，由此，克服异己学说也就变成他们论争的首要任务。即便是那些看似与政治无干的学派（如名家），也会以其特有的的思考方式影响当时人们的趣味，从而干扰他们所认可的政治措施的实行，更毋论其他直接表白其政治主张的学说。因此，诸子之间的论争（如儒墨之争）大多可以视为一种权力之争，但这首先不是对实际政治权力的争夺，而在某种程度上可以理解为对统治意识形态的争夺。较之普通意义上的战争，诸子之间的论争具有更为深远的意义，其结果决不只作用于一时一事，而是关乎全局，直接影响前者的表现形态。[2]

以上关于战国诸子之争的描述，对现代思维方式来说，可能是比较极端和难以接受的。不过，如果从思想的开端以及写作的动力因素来考虑，问题也许会变得清楚一些。为思想而思考、为表达而写作，是现代所熟悉的方式，但这对诸子来说很可能是陌生的，他们的写作大多有特定的现实目的。关于这一

---

① 张舜徽《周秦道论发微·前言》，北京：中华书局，1982。

② 关于这一点，可参《荀子·议兵》。

点，章学诚曾指出，“古未尝有著述之事”，[1] 而战国之始有著述，也是由于“官守师傅之道废”，故个人著述“出于势之不得不然矣”。[2] 至于为知识而思考的兴趣，除开思想职业化的因素不论，更多应源自某种“爱智”的天性：内在的认知热情驱使人不得不过一种纯粹的理论生活。这是古希腊哲人的传统。中国古代的思想家在一开始就拒绝并试图禁止这样一种为认知而认知的倾向：

> 子贡问孔子：“死人有知无知也？”孔子曰：“吾欲言死者有知也，恐孝子顺孙妨生以送死也；欲言无知，恐不孝子孙弃不葬也。赐欲知死人有知将无知也，死徐自知之，犹未晚也。”[3]

这与孔子的另一说法——“未知生，焉知死”[4] ——颇有相合之处。子贡关于人死后有无知觉的问题，表现了对未知事物的自然的认知兴趣。孔子的回答明确表示了他自己对这种兴趣的基本立场：这种问题不仅不重要，并且有害，因为它极有可能妨害人们当下的生活。[5] 以子贡的问题论，任何一种答案都可能使人们偏离固有的生活轨道、破坏传统的生活方式；而依循

---

① 氏著《文史通义·诗教上》
② 同上
③ 刘向《说苑·辨物》
④ 《论语·先进》
⑤ 对这类问题的谨慎而克制的态度，不仅表现了教育者的智慧，也反映了他的教养。归根到底，智慧必须以良好教养为基础。我们可以看到，真正的智慧总是带有优美心灵自然散发出来的香味。

传统生活，在孔子看来，则是人最应该关心的问题。进一步看，对“真相”的了解之所以可能有害于现实生活，乃在于“好的”生活方式并不建立在“真相”的基础上，有时，它甚至要求忽略这种“真相”，简而言之，“应当”与“是”之间没有必然的关系。[①] 对现实生活的关怀并不会促使像孔子那样的先贤对世界产生理论认识的兴趣。他们普遍怀有较强的现实感。这不只影响他们思考问题的方式，也体现在他们所关心的问题方面。对他们来说，最重要的是怎样安排好现世生活。[②] 由于“真相”并不能指导人如何生活，也就不存在一种建立在“真相”基础上的客观价值标准。所以，对上述一类问题的回应，在他们通常表现为断然的决定。决定人们应该怎样生活，以及决定实现“好”的生活的方式，本身就是一种“权力”；[③] 如果再考虑到，他们中的大部分人常常将这类“决定”与政治勾连起来，其主张所带有的“权力”色彩就会显得愈加浓厚。因此，他们之间的争论，不可能仅仅是书斋里超然的观念之争，很多时候不免带有硝烟味。

① 不难想到，“是”如何成为“应当”，恰恰是现代伦理学经常讨论的一个重要问题。

② D. C. Lau 也谈到，“可以说，所有的古代中国哲学家主要关心的是实践问题。他们关心怎样能使人们具备道德上的善好，以及统治如何能够成就秩序。”氏著 *Theories of Human Nature in Mencius and Xunzi*, in *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi*, edited by T. C. Kline Ⅲ and Philip J. Ivanhoe, Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2000, pp. 209 - 210.

③ 所以，哲学家们的不少著作或许也表明，他们是有权发现并宣告真理的人。顺此，一个问题大概是很难回避的：这种权力到底从何而来？是来自对世界和人类生活的由衷关切，还是来自对个人玄思能力的自恃？这个问题始终是检验哲学家身份的“试纸”。当然，把握真理，仅凭“身份”还是远远不够的。

从战国儒家的角度来看，论争主要表现为他们对其他学说的批驳。这在荀子之前就已经开始了。孟子以“无君无父”而“距杨墨”，甚至以“禽兽也”斥之。[①] 这种批评如此直接而激烈，看起来未免有点像谩骂。他明显以儒家的价值立场为评判标准，凡不符合标准者均在当“距”之列。任何论辩都需要建立在某种共识之上，只有建立双方认可的“可通约的”尺度和坐标，才有可能展开论辩。孟子“距杨墨”，将自己的结论当作前提，以直接的批评单方面取消了“论辩”。他实际上不屑于这种论辩——其背后有一种不容争辩的传统主义的立场。[②]

尽管荀子对孟子有不少批评[③]，但对传统生活方式，很大程度上同样采取了一种信念性认同的态度。[④] 较之孟子，他对

---

① 《孟子·滕文公下》

② 参［德］马克斯·韦伯著，林荣远译《经济与社会》（上卷），北京：商务印书馆，1997，第 56－57 页。这里，“传统主义”的提法来自马克斯·韦伯所说的“传统的”方式，即“由约定俗成的习惯”，但是，“传统的”方式其实也只是一种理想类型，因此它并不能完全描述一种现实行为，同样，“传统主义”的说法也无法完全显明孟子等儒家思想家的基本立场，实际上，至少对于孟子，一种类似“价值合乎理性”的立场也是同样重要的。之所以对先秦儒家采用“传统主义”的说法，是为了表明，他们完全认同以礼义为代表的传统的生活方式，并且，这种认同意味着一种原则性的态度，甚至带有某种“教条”的倾向。韦伯所说的“传统的”理想类型所特有的“反应性”特征，对这种认同来说并不是最重要的。先秦儒家的传统主义立场更多地带有强烈的信念色彩，而信念显然并不能等同于单纯意义上的“反应”。

③ 见《荀子·非十二子》

④ 近来王中江撰文指出，“弘道”乃是荀子思想极为重要的一部分，并谓其与孟子一样是“理想主义者”，此“理想主义”无疑是就其认同并积极推行礼义所标识的传统生活方式而言。参氏著《弘道与传经：荀子儒学的重新定位》，原道网。

诸子的批评更加广泛。由于其批评更具体且富于理性，因而更像是论辩（尤其对墨家）。在论辩中，他建立了一个低于儒家立场的价值平台，试图从这个非独断性的平台出发，通过一种更为对等的“讨论”，最终达成在观念上维护日渐衰颓的传统生活方式（礼）的目的。[①] 由于以较低的价值为起点展开讨论，他不得不提出有利于维护传统生活方式的各种论据，他对传统生活方式的辩护，也就更像一种论证。在某种意义上，这确实是一种论证。但正如对一个真正有信仰的人来说，其所有关于信仰的论证都不是出于自我说服的动机，而是服务于传播信仰的目的；对荀子来说，对传统生活方式的信念不但毋需任何理由，而且是给予他论证和论辩动力的重要源泉。在他提出的论据中，很多涉及现实功效的问题，如人的自然欲望的满足、“福”（相对于“祸”）、“存”（相对“亡”）等，他的基本立场因此可能被误解为一种功利主义。但是，暂时抛开其写作技巧不论，在不同现实功效之间，选择某种功效，在可能产生同样现实功效的多种方式之中，坚持传统的方式，这本身无法用功利主义解释，相反，倒暗示了他固有的价值立场，而这种价值立场恰恰是建基于对传统生活方式的认同。所以，在相当程度上，可以认为，荀子的类似“传统主义”的立场构成了他展开论辩乃至写作的价值前提和信念基础，在此背景下，他表现出的功利主义倾向，只是他的一种论辩策略。虽然他个

---

① 罗根泽指出，“荀子的根本观念是‘礼’”，“无论讲什么当然都要以礼为归宿”。氏著《孟荀论性新释》，氏著《诸子考索》，北京：人民出版社，1958，第381页。这个观点也可辅助理解下文谈到的荀子推行礼而提出各种策略性观点的做法。

人的趣味[①]，同样影响到他的论说，但其趣味也是在传统生活中熏养而成，故似暂不必在此问题上再作停留。

另一方面，正如不少解释者所看到的，荀子论说中的经验特征也同样重要。[②] 经验意识意味着只关注那些实在的事物，因此荀子的经验性格更强化了他的现实感，使他在这方面超出先秦儒家群体中的大多数人。不过，尽管他在一些重大问题上的判断得益于对现实生活的经验观察，但从其思想背景来看，他的经验意识应首先指向历史经验。历史是过去人们的生活经验的记载，它不可能也没有必要成为人类生活的全记录，而只能是有选择的浓缩性叙述。但是，也正是这样一种“研究重要的、即命运攸关的各种相互关系的因果归纳”[③] 的历史昭示了人们的行动对其命运的影响，使纷繁复杂的生活经验在某种程度上呈现出一种有序的特征，给活着的人提供丰富的借鉴，故“治史者必求其类例，以资鉴戒”[④]。历史经验既对个人生活有效，也同样有益于群体生活。在这二者中，荀子之所以首先关注群体的生活方式，不仅因为在其理解中二者的内容一致，[⑤] 也由于他认为，好的群体生活可以造就好的个人生活。

---

① 参《荀子·乐论》，荀子对“乱世之征”的描述，比较明显地表现出他的趣味倾向。

② 例如徐复观，参氏著《中国人性论史》（先秦篇）第八章，上海：上海三联书店，2001。

③ ［德］马克斯·韦伯著，林荣远译《经济与社会》（上卷），北京：商务印书馆，1997，第 60 页。

④ 柳诒徵《国史要义》，上海：华东师范大学出版社，2000，第 320 页。

⑤ 参《荀子·性恶》：“古者圣王以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，是以为之起礼义、制法度，以矫饰人之情性而正之，以扰化人之情性而导之也。始皆出於治、合於道者也。”

在群体生活方面，传统的政治经验成为不可替代的典范。对荀子来说，承认并推崇尧舜文武的政治事功，是当然之事；他关心的是，这种政治上的功绩如何可能——不仅是它曾经如何可能，更重要的是在现实中它如何能够再现。这样，就有必要考察那些古代政治家（圣王）的政治生活及其统治方式。正是在这里，他看到了“礼”辨治人群的效用:[①]“圣人也者，道之管也。天下之道管是矣，百王之道一是矣。……《诗》言是，其志也；《书》言是，其事也；《礼》言是，其行也；《乐》言是，其和也；《春秋》言是，其微也。”[②] 礼其实就代表了实实在在的传统生活方式。在儒家圈子里，“圣王”以“礼义之道”治天下是一个基本共识。不过，荀子特别强调礼的政治色彩，突出了它的规范功能，并将其视为圣王之治的表现、“道”的行迹[③]，在此意义上，他确实超越了对礼的纯粹信念性或反应性的认同，显示出对传统的理性理解的一面——当然，这种理性是一种基于经验的理性，与思辨理性没有任何关系，并且，由于荀子突出的现实感，它也不太可能是一种以知识为最终目的的经验理性。[④]

通过对礼的认同，荀子的传统主义立场与其经验意识取得

---

① 这里对一个可能是荀子无意识的活动使用了分解性的说明，而未必是事实描述。所谓的“考察”和“看到”并不必须是有意识和可以清楚区分的两个阶段，或者说，这种提法只是解释过程中所使用的工具性手段。

② 《荀子・儒效》

③ 荀书中，“礼”与“道”、“礼义”并没有本质的区别，故在本书中一些不需要对它们特别加以区分的地方，三者可互代，本章尤然。

④ 龙宇纯指出，“荀子只是一个希望以学说救世的务实学者，对于不关治道的高谈阔论不感兴趣……。”氏著《荀子论集》，台北：台湾学生书局，1987，第69页。

了一致。但这也可能导致其思想中的经验性特征掩盖其传统主义立场，使其对礼的认同看起来带有某种功利倾向。历史主要是关于过去成败得失的经验，它是“通过例证而不是概念用以教授人们审慎的知识形式，它的目的是效用和因果关系”；[①]换言之，即使历史经验推荐某种价值规范，也主要由于此规范在众多事件中验之有效。在这种情况下，就有可能“把道德的善同成功相提并论”[②]。但对“成功”的界定本身就意味着某种价值预设，选择这种而非另一种经验也同样不能避开特定的价值立场，因此，即便是一种注重实效的历史考察，也已经包含了某种价值前提。事实上，战国时代，秦以一个偏远之国称霸中国的经验同样可以成为某种成功的范例。在此背景下，荀子从三代政治经验中确认礼的规范功能，本身就表明了他对王道政治的偏好，而这只能从他的传统主义立场得到解释。另一方面，荀子的经验意识也表现为强调“符验”[③]，因此不可避免地加重了其论说的功利色彩。但这是关于如何实现目的的、即手段的功利，而不是关于目的本身的功利。[④] 礼不仅仅是手段，它是“道”的具体表现，实现礼治也就意味着重现

① ［美］唐纳德·R·凯利著，陈恒、宋立宏译《多面的历史——从希罗多德到赫尔德的历史探询》，北京：生活·读书·新知三联书店，2006，第 362 页。

② ［美］列奥·施特劳斯著、申彤译《霍布斯的政治哲学》，南京：译林出版社，2001，第 112 页。

③ 《荀子·性恶》：“凡论者贵其有辨合，有符验。”又熊公哲指出，“荀子之言学，固贵於辨合符验也。”氏著《荀卿学案·旨要上》，台北：台湾商务印书馆，1967。

④ 荀子“符验”的说法主要针对孟子“性善”的说法提出（参《荀子·性恶》），二子的分歧不在于对“善”的理解，而在于“善”如何可能实现，故“符验”也是就手段的效用性而言。请参本书第五章第一节。

荀子所推崇的王道政治，这种理想政治自然也是个人依礼生活的保证，所以，对于他来说，礼的普遍施行是最直接的目的。

王道政治，是儒家一以贯之的理想。尽管孔子以降的诸多儒者身体力行、培育人才，且奔走列国推行王道，但传说中的三代辉煌政治的重现却始终遥遥无期。王道政治所代表的传统的衰落表明，绝大多数人的生活方式在逐渐改变，而政治权威们（如国君）也大多不以礼为治国的当然之道。所以，孔子有“道之将行与？命也；道之将废与？命也”的感叹，[1] 将“道”之行否归结为命运，而非人力所能强为。“礼崩乐坏”，根本上是社会实在因素发展变化的必然结果，不是“世风”、“人心”使然，不过当时的儒者出于对传统的依恋而独抱理想主义的热情，他们始终认为，王道政治的关键，在于决策者愿意并有能力倡行“道”。但是，在位者为“圣”，或“圣人”有其位，均属不可安排之事；具文、武之“圣”且有文、武之位，纯粹出于偶合。现实之中，“圣人”而不得其位，[2] 或据其位者非其人（圣人），似乎才是常例；至于相反的情形，则只能寄望于无常的机运。此外，使平庸的在位者为“圣”或自愿让出权力，也都难以期待，因为基本上没有统治者会承认自己不具备政治才能而自动放弃权力；[3] 而教人成“圣”，即便假以时日，也是难为之事，这从孔门弟子无人称“圣”可略见一斑。这样看来，由于这种王道政治完全依赖于难得一

---

① 《论语·宪问》

② 《荀子·非十二子》：“……是圣人之不得势者也，仲尼、子弓是也。”

③ 战国时有燕哙让国于子之的事。不过，燕哙之让，非为自觉己之无能，而是意在以形式上的“让”求取“圣人”的虚名，而终于以闹剧收场。事见《史记·燕召公世家》。

遇的不确定因素，它的实现，确乎是一种运气。不过，也有人认为，“命运是我们半个行动的主宰，但是它留下其余一半或者几乎一半归我们支配”,[①] 甚至，那些有勇气的人，“能够更加大胆地制服”它。[②] 这也正是荀子所考虑的：怎样使有赖于“时命”的“道”成为可以把握且可能实现的“人道”[③]？他关注这一问题，不只是出于其传统主义立场，同时也是由其现实感所决定的。对他来说，好的政治和道德原则——礼义——业已确定，但是，仅仅认识到什么是“善”，对人们的生活并无太大意义；“善”不是知识，而是行动，并且应该成为普遍化的行动。这也就意味着，“善”不能只是少数有识之士的行动准则，更重要的是，它应该指导所有人的生活，规范他们的行为。由于关注“道”（礼义）如何实现的问题，荀子不可能满足于消极等待“圣人在位”的偶然机运，而必然寻求对这种偶然性的克服。

另一方面，“制服”命运的愿望，使人们必然要考虑那些有助于达成愿望的手段，这也就意味着他们不可能像那些顺从命运的人那样思考和行动，而必须根据现实情形作某种相应的策略性改变。有时候，这种改变可能是危险的，因为，对结果的过分期待，也许会导致忽视手段的正当性，甚至以目的的正当性为手段的非正当性辩护；并且，最终的结果可能会在某种程度上偏离最初的目的。就荀子而言，一旦他将礼的实践看作

① ［意］尼科洛·马基雅维里著，潘汉典译《君主论》，北京：商务印书馆，1985，第 118 页。

② 同上，第 121 页。

③ 参《荀子·天论》

最为迫切的问题，他的解决方式及其具体化方案就可能存在同样的危险；实际上，他也明确意识到并排斥造成这种危险的可能性。[①] 因而，有理由相信，他会竭力避免上述危险。至于他的努力是否成功，则有待于对其论说作具体的考察。

关于时运无常所造成的德位不偕的问题，一种比较直接的思路或许是，既然“圣王”是实现“道”的关键，那么，不惜代价地使“圣人”获得政治权力，是一种便捷、有效的方式。但这实际上也就暗示了暴力革命的正当性。拒绝并谴责这种方式，是先秦儒家的一贯做法。孟子曾明确表示：“行一不义，杀一不辜，而得天下，皆不为也。”[②] 在这方面，荀子的立场与他完全一致：“……行一不义，杀一无罪，而得天下，仁者不为也。”[③] 他们从根本上排除了所谓“用目的证明手段”的思路，并且将手段也看作目的的一部分。在此意义上，他们的道德态度带有“绝对伦理”[④] 的色彩。不过，至少在荀子那里，其表现与“绝对伦理”所要求的“不问后果”有很大区别。如前所说，他极其重视结果（礼治），甚至将努力促成此结果视为一种必要的道德行为。[⑤] 在否定了上述以行“道”为由而使用暴力手段获取政治权力的设想之后，荀子明确主张一

① 《荀子·非相》：“凡说之难，以至高遇至卑，以至治接至乱。……善者於是间也，亦必远举而不缪，近世而不佣，……曲得所谓焉，然而不折伤。”

② 《孟子·公孙丑上》

③ 《荀子·王霸》

④ 即“信念伦理”，为与儒家信念性的道德立场略作区分，此处采用“绝对伦理”的说法。参［德］马克斯·韦伯著，冯克利译《学术与政治》，北京：生活·读书·新知三联书店，1998，第105－109页。

⑤ 《荀子·非相》：“……法先王，顺礼义，党学者，然而不好言，不乐言，则必非诚士也。故君子之於言也，志好之，行安之，乐言之。故君子必辩。”

种在相当意义上可以理解为权变的解决方式。权变意味着他会提出一些带有策略性的观点。这些观点并不能据以论定其思想面貌，因为他的兴趣不在理论建构方面，而在于礼的推行。具体一点说，他试图以这些策略性的观点说服人们，使他们相信礼有益于他们的生活，从而将他们引向礼。对他来说，这些有益于曲成“道”的变通性说法，虽然不必是知识论意义上的所谓“真相”，但具有效果上的“真实性”。从他的论说目的看，这种真实性更为重要。

前人有论，荀子“亦孔氏之支流，其书大旨在劝学，而其学主於修礼”。[①] 实际上，《荀子》一书，无论内容还是行文风格，都体现了较强的劝说意趋，[②] 是具有特定劝说目的的著作。关于这一点，已有论者提及：“他（荀子）的每一篇论文都是旨在说服具有一定价值、行为和态度的特定听众。”[③] 如章学诚所言，战国的个人著述，乃是不得不为之事，所谓“太上立德，其次立功，其次立言，立言与立功相准。盖必有所需而后从而给之，有所郁而后从而宣之，有所弊而后从而救之，而非徒夸声音采色，以为一己之名也”。[④] 以“有所需”、“有所郁”、“有所弊”来描述荀子的时代处境，至为恰切。顾

---

① 永瑢、纪昀等撰《四库全书简明目录》卷九。

② 关于荀子的行文风格，张斌峰从“语用定义”的角度较为详细地分析了《荀子》中“谓”的用法，指出荀子的“谓”式定义很多时候是一种劝导性定义，具有说服的功能。参氏著《〈荀子〉中的“谓”论——荀子“语用定义”思想新诠》，中国孔子网。

③ ［比］戴卡琳著，杨民译《解读〈鹖冠子〉——从论辩学的角度》，沈阳：辽宁教育出版社，2000，第 112 页。

④ 氏著《文史通义·原道下》

炎武对战国风气有更为尖锐的评述：

> 如春秋时，犹尊礼重信，而七国则绝不言礼与信矣；春秋时，犹宗周王，而七国则绝不言王矣；春秋时，犹严祭祀、重聘享，而七国则无其事矣；春秋时，犹论宗姓氏族，而七国则无一言及之矣；春秋时，犹宴会赋诗，而七国则不闻矣；春秋时，犹有赴告策书，而七国则无有矣。邦无定交，士无定主，此皆变於一百三十三年之间。……不待始皇之并天下，而文武之道尽矣。[1]

对于荀子来说，重宣礼之必要性固然是拯救时弊所急需，但时代风尚颓败如此，“立言”就不仅仅意味着在理论上阐明礼，更为重要和迫切的是，说服那些漠视传统的人，帮助他们建立对传统生活方式的信念。其说服的对象，除了掌握政治权力的人，还包括其他可能成为“士、君子”的人——所谓“因众以成天下之大事”[2]。

常规意义上的劝说，一般表现为口头形式，有特定的劝说对象和具体的场所，也需要听众接受说服者的劝说资格，因此是一种有限制的说服方式。实际上，如刘勰所论，大量的说服是通过书写的方式进行的：“夫说贵抚会，弛张相随，不专缓颊，亦在刀笔。”[3] 在劝说对象不确定的时候，诉诸“刀笔”的劝说方式显得尤为必要。在这种方式中，劝说者可以在读者

---

① 氏著《日知录》卷十三，“周末风俗”条。

② 《荀子·非相》

③ 刘勰《文心雕龙·论说》

的阅读过程中逐渐取得他们的信任，从而获得劝说的资格。在此意义上，不少写作可以理解为一种说服方式。鉴于荀子特定的思考目的和战国著述者普遍怀有的特殊现实感，有必要也能够将《荀子》视为一部以“说服”为主要目的的著作[①]——虽然有必要谨慎对待那些明显是荀门弟子辑录的篇章，但无需对它们特别排除或另眼相看，因为它们记载的毕竟是荀子的教导。

不仅出于对传统的偏好和强烈的现实感，也基于对人性深刻而实际的考虑，对荀子来说，劝说才是必要且可行的。他相信或希望，通过恰当的辩说劝导，向来凭借机遇实现的“道”，有可能摆脱“命”的限制，成为一种可以现实地把握的人“道”。“道”之不行，在于人们不相信或不愿意遵从它，那么自然地，要实现“道”，就要让人们相信并遵从它。这个思路本质上并没有超出传统的一贯做法。荀子的特别之处在于，他不再信任理想化的说教方式，不相信人们会出于对“善”的渴望而自愿服从“好”的生活原则。正是这种对现实人性颇具悲观色彩的理解，使得以下事实对荀子尤为重要：较之直接灌输“真理”，劝导或诱导是更为有效的传道方式。正是因此，不应将《荀子》一书理解为纯粹意义上的思想著作。这部作品具有劝说的性质，其著者特殊的写作目的，使得它不

① 学界一直有关于荀书真伪问题的争论，不过，这主要肇端于上世纪的疑古思潮，清以前则少有伪荀书的说法（仅有针对少数几处的争论），且近年来庞朴等也认为《荀子》基本出于荀子手笔（参徐勇、黄朴民《近年来孟子、荀子研究撮述》，《历史教学》，1994 年第 8 期）。本书不涉及这方面的歧争，并将荀书视为一个整体进行讨论——这种讨论会显明，荀书中一些可能引发真伪问题的地方实际上是可以在相当程度上解释清楚的。

可能是一部思想独白，而明显是一种辩说。《易·系辞上》曰："鼓天下之动者存乎辞。"从写作的角度看，"辞之所以能鼓天下者，乃道之文也"。[①] 荀子著作的突出之处，正在于试图通过一种人们可能接受的、灵活且现实的论说方式来文饰"道"，使之可亲可信，从而促使他们依循"道"。就此而言，他的写作其实是一种以鼓动天下之人从"道"为目的的辩说。也只有通过这样的视角，《荀子》一书中不少看似突兀的地方才可得到合理的解释。这样，《荀子》作为一部注重现实效果的著作，其本身就可以理解为作者的一种救世"活动"。这一点，荀子在书中其实已经明示："今圣王没，天下乱，奸言起，君子无势以临之，无刑以禁之，故辩说也。"[②] 他试图以写作的方式来获得其在现实中不太可能具有的"权力"，从而能够指导人们过一种遵礼循道的生活。通过这种努力，他想表明，"道"的实现实际上是可欲可为的。关于这一点，刘向叙录荀卿书，曾敏锐地指出："观孙卿之书，其陈王道甚易行，疾世莫能用。"[③] 在荀子，"道"之为易行，不只在于他认为可以通过劝导说服人们顺从"道"，也由于他关于"道"（礼义）及其实现有更为实际的理解或解说——这一点，显然是服务于劝导的需要。"劝导"是荀子推行礼的主要方式和论说基调。对他来说，最根本的问题乃是礼如何可能在现实中规范人的生活，对这个问题具有时代特点的创造性回应及相应的努力，正

① 刘勰《文心雕龙·原道》

② 《荀子·正名》

③ 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第559页。

是他的思想（或辩说）中真正值得关注的地方。因此，对荀书作体系性的理论建构，很可能是对它的解构。

《荀子》全书呈现出一套较为完整而有层次的劝说策略，但这应该看成作者无意识的结果，换言之，荀子并非特意以一整本书作系统的论说。因为，先秦时个人著述以单篇的形式流传,[1]《荀子》各篇为刘向整理成书也是较晚的事。荀子的劝说工作，实际上是以篇为单位有针对性、有侧重点地展开的，这使得他的某些篇章具有相对独立的主题，而另一些则在内容上明显相互交叉或补充；即便是那些以专章讨论过的问题，在其他篇章中也会或隐或显地有所涉及，这可理解为荀子的基本问题意识和思考方式的连贯性表现。各篇在内容或问题上的共通性、较为一致的劝说风格，使对《荀子》作整体性的讨论成为可能；同时也有必要紧紧抓住荀子推行礼的根本动机，审视其著作，从中理清其基本思路。

与很多同样具有劝说倾向的著作不同，《荀子》有选择地设定说服对象，他们主要是掌握政治权力的人和潜在的“士、君子”。由于古时并非每个人都具备阅读能力，荀子的劝说对象并没有涵括所有人；对于那些他认为注定是“庶民”的人，他寄望于通过一种带有强制色彩的制度来使他们逐渐习惯礼所规范的社会秩序。[2] 他的说服方案也非常现实，主要针对其同时代的人展开劝说。在他来说，既然已看到“道”的实现是一个生死攸关并且有可能解决的问题，“以俟后人”的态度就

---

① 章学诚《文史通义·篇卷》

② 《荀子·富国》：“由士以上则必以礼乐节之，众庶百姓则必以法数制之。”

多少带有逃避责任的意味，因为，持这种超然态度的人，既不讳言自己在关键问题上的洞察力，又试图置身事外，把困难的问题延搁到无需自己付出努力的“将来”。荀子的诸多篇章勾画了他极具现实感的努力，其劝说也可谓步步为营。他首先面对的是一项可以称为“清扫”的工作，这主要体现为他针对诸子展开的辩说。如前所论，战国各家之间的论争从来就不是彼来我往的和平讨论，而常常表现为彼此之间不可调和的断然否定。在这方面，荀子的态度看起来有些特殊。一方面，他的著作涉及对众多学派的理解，承认诸家均有所见；[①] 另一方面，他拒斥各家学说的激烈程度又是前所未有的，甚至有点“刀戈相见”的意味：不只在理智上拒绝它们，更主张以一种暴力的方式使这类“邪说”无容身之地。[②] 这两种截然对立的态度互不相碍地出现在《荀子》书中，似乎有些令人费解。但只有将荀子与诸子之间的碰撞仅仅看成学术论争，这种困惑才会存在。实际上，他对诸子展开批评是出于改善现实的目的，并非为立一家之言而排除异己，故他不拘门户之别、承认诸家各有所见，自是情理之中事；而就其劝说动机而言，他与诸子之间的争论又确乎是一种性命之争，不激烈不足以制服对手。从思想史的角度看，战国时礼乐崩坏的局面，筑成了百家学说相激相荡的思想盛景；但从荀子的角度看，各种“异说”的流传影响了人们的价值取向，加速了传统的崩解。对他来

① 参《天论》、《解蔽》。

② 《荀子·非相》：“听其言则辞辩而无统，用其身则多诈而无功，上不足以顺明王，下不足以和齐百姓；然而口舌之均，噡唯则节，足以为奇伟偃郤之属，夫是之谓奸人之雄。圣王起，所以先诛也……”

说，劝说的首要障碍，正是这些他所谓的“邪说”。它们不只会败坏人们的趣味，还可能影响到当国者的政治决策。因此，应该从劝说的角度来理解荀子针对诸子的论辩，并将这些论辩视为其劝说工作的一部分。如果再考虑到，其他一些根深蒂固的流俗观念同样也在影响当时人们的趣味和行为取向，荀子必须进行“清扫”的范围显然就更大了。

第2章　“解蔽”：对异端的回应

荀子的“清扫”工作，是他“解”时代的观念之“蔽”的一种努力。对于他来说，迫切需要解决的问题固然是现实中礼所代表的传统生活方式的整体衰敝，但据他的认识，这一现实在相当程度上应该归源于人们观念上的“腐化”。一些背离或弱化传统的“异说”干扰人们的视线并影响他们的判断，不仅可能使他们在行为方式上愈加远离传统，在观念方面也会成为他们回归传统的主要障碍。[①] 在荀子看来，就礼的实践而言，这些杂出的学说或观念是贻害无穷的祸患。因此，他讲论“蔽塞之祸”、“心术之患”[②]，具有非常现实的动机和内涵。对他而言，“解蔽”不仅仅是一个认识论方面的问题，更是一个实践问题；或者说，通过谈论“解蔽”，他除了教导人们如何“知‘道’”[③]，实际上也顺带暗示了“解蔽”乃是其推行“道”的当务之急。“心术之患”妨碍人们“知‘道’”：“凡

---

① 参马育良《荀子批判诸子及儒家之学术检讨》：荀子“在中国哲学史上较早指出了一种可能产生谬误的认识现象，一种是学说理论，一种是意识形态文化，如果被片面、甚至无限地夸张其真理性，则可能构成对人们认识对象获得全面正确认识的遮蔽。”载《孔子研究》，2001年第1期。

② 参《荀子·解蔽》

③ 同上

人之患，蔽於一曲，而闇於大理”[1]；故“知‘道’”之要在于“解蔽”，而使人知“道”，正是荀子的目的。他在《解蔽》中对“心术之患”的认识，同样有助于理解他为解除时弊、推行“道”所作的努力。肯定“解蔽”对于荀子的现实意义，并不意味着反对从现代认识论的角度来敷演它的理论意义[2]，只不过，由于本书更关注荀子论说的现实目的，故而主要将“解蔽”视为荀子自己的一个实践问题。确切地说，本章通过借用《解蔽》的篇名，显明荀子诸多论说的真正目的，从而了解他如何通过书写进行自己的可以称之为“解蔽”的工作。

采用“解蔽”的说法可以形象地描述荀子排斥各种“异说”的性质和动机；他这项工作的任务可以归结为：“以正道而辨奸”[3]，使“邪说不能乱，百家无所窜”[4]。不过，由于他的宣讲对象并非特定的个人，而是一个时代中诸多不确定的读者，他在这里的“解蔽”工作就只能考虑那些可能会对大部分人产生影响的因素，很难具有细致入微的特点。从荀书看，荀子的“解蔽”工作不仅针对当时各家各派的学说，也涉及其他在他看来有害的流行观念。基于迫切的现实目的，他不太可能将它们看成可与自己的主张共存的另一种声音，进一步讲，它们是必须予以清除的“异端”：“攻乎异端，斯害也已矣。”[5] 他这样一种对待异己之见的态度，除了可以从其现实

---

① 同上

② 即便是可归为认识论范围的“解蔽”，对荀子而言也不止是一个认识功夫，而是一件通向实践的工作。

③ 《荀子·正名》

④ 同上

⑤ 《论语·为政》

目的得到解释，也与其对政治的特殊理解有关。无论如何，正是通过对“异端”不留余地的批判，他迫使人们重新考虑礼的正当性问题。

虽然可以将荀子的“解蔽”工作看作其劝说的准备阶段，但从效果上讲，二者是很难截然分开的：既然“解蔽”以劝说为归旨，它在有意无意中就会产生劝导的作用。不过，将“解蔽”与劝说视为两个阶段，不仅可显示前见对人们接纳劝说的影响，并由之理解荀子对待异说的激烈态度，也可以更全面地审视他的一些不能直接归为劝说的讨论所包含的现实意义。

2. 1 辟“机祥”

荀子其时，崇信天灾地祸为吉凶预兆，事鬼神以求福，诸如此类，是一种普遍的风尚。故《史记·孟子荀卿列传》载：

> ……荀卿嫉浊世之政，亡国乱君相属，不遂大道而营於巫祝，信机祥，鄙儒小拘，如庄周等又猾稽乱俗，於是推儒、墨、道德之行事兴坏，序列著数万言而卒。……

按司马贞索隐《史记·五宗世家》引《埤苍》云：“机，祆祥也。”祆、祥各以凶、吉或祸、福论，均从“示”，表明天地

四时之变化昭示祸福，关乎神事，乃是吉凶的预兆。[①] 这样一种观念和习俗，当然并不始自荀子的时代，其产生和流行有更为远久的历史，但一旦将它与当时“不遂大道”的现实状况联系起来，对荀子来说，就意味着“营巫祝、信禨祥”不仅是一种在趣味上令其反感的风俗，更为重要的是，这种风气的普遍流行，很有可能把人们的目光从人为事功上引开，使他们将一世祸福寄托于缥缈无常的神鬼异事。从荀子推行“道”的目的看，这样一种无意于积极行动的生活态度，无疑是有害而必须首先予以痛击的。由此角度考察他的《天论》等篇章，就可以看到，他关于“天”及相关问题的讨论，并不是一种由认知兴趣所引发的纯粹的理论探讨，[②] 而是基于当时的社会现实所必须做出的反应。

2. 1. 1 《天论》

在《天论》中，荀子开篇即提出，人世治乱、一姓存亡与“天”的运行无关，而是所取之“政”使然：

> 天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应

---

① 许慎《说文解字》：“示，天垂象见吉凶，所以示人也。……观乎天文以察时变，示神事也。凡示之属，皆从示。”

② 关于这一点，Robert Eno 有类似的说法：“（中国）早期的另外两位儒者（孔孟）讨论‘天’并非出于抽象的理论兴趣，而是因为他们期望运用关于‘天’的传统概念，为其献身于礼及自我的礼化教养寻找合理依据。同样的说法也适合于荀子。”为简洁起见，译文略去了作者就先秦儒家文献的归属问题所作的严格或谨慎的说法。氏著：*The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defence of Ritual Mastery*, New York: State University of New York Press, 1990, p. 131.

> 之以乱则凶。强本而节用，则天不能贫；养备而动时，则天不能病；循道而不贰，则天不能祸。故水旱不能使之饥，寒暑不能使之疾，祆怪不能使之凶。本荒而用侈，则天不能使之富；养略而动罕，则天不能使之全；倍道而妄行，则天不能使之吉。故水旱未至而饥，寒暑未薄而疾，祆怪未至而凶。受时与治世同，而殃祸与治世异，不可以怨天，其道然也。故明於天人之分，则可谓至人矣。

这里表明，“天人相分”的第一义乃就政治言，其进言对象明显是那些实际的或潜在的为“政”者。尧为圣王之首，桀则是史载第一个无道亡国之君。以这样两个极端的例子对举，足以警示在位者。有国者无不喜“治”恶“乱”、图“存”忌“亡”，但他们可能会自以为有“天命”在身而无需有所作为。在这一点上，商纣的看法很有代表性。当祖伊忌西伯势力日益壮大而向他进谏时，他回答：“我生不有命在天乎！”[1] 这种说法背后实际上就是一种存亡治乱在“天”的信念。否定“天”对人世政治的干预，在某种程度上也意味着在位者统治的超自然合法性（基于“天命”）受到挑战；但是，荀子在这里没有正面触及这个问题，而是紧接着讨论“人道”。他首先指出，人在“治”方面的作为可与天地同贵：

> 天有其时，地有其财，人有其治，夫是之谓能参。[2]

---

① 《史记·殷本纪》
② 《荀子·天论》

然而，通过认定人能与天地同“参”，“天”的地位实际上被降低了，处于与人同等地位的“天”也就很难对人事起到主宰作用。在此基础上，再辨明“天”与“人道”的关系就会显得比较从容：

> 圣人清其天君，正其天官，备其天养，顺其天政，养其天情，以全其天功。如是，则知其所为，知其所不为矣，则天地官而万物役矣。其行曲治，其养曲适，其生不伤，夫是之谓知天。[①]

在这里，荀子固然承认“天”是人“治”必然要考虑的因素，但他同时也将“天”的作用限制在“治”的起点上，即“天”只关乎“圣人”应从哪些方面及采取何种措施来治理天下。在这个意义上，“人道”确实不是任意设定的，而必然以自然[②]为基础——对于这一点，荀子是从不回避而乐于再三申明的，因为这正是他为礼的正当性进行辩护的有力武器。[③] 与此同时，他又将“全其天功”归于“圣人”之“治”，承接了“天人相分”之后“治”的归属问题，这样，他的“治乱非天”的论断，无疑显得更加踏实。另一方面，通过把“知天”限定于“圣人”之“治”，荀子试图阻止人对“天”等自然事

---

① 《荀子·天论》

② 关于荀子在《天论》中所说的“天”的自然性，已为众多荀子讨论者所承认。详细的辨证可参：1、马积高著《荀学源流》第二章，上海：上海古籍出版社，2000；2、惠吉星著《荀子与中国文化》第三章，贵阳：贵州人民出版社，1996。

③ 请参本书第三章第二节。

物更进一步的好奇心，而将其注意力引向“守道”：

> 故大巧在所不为，大智在所不虑。所志於天者，已其见象之可以期者矣；所志於地者，已其见宜之可以息者矣；所志於四时者，已其见数之可以事者矣；所志於阴阳者，已其见和之可以治者也。官人守天，而自为守道也。[①]

因此，所谓“大巧”在有所为有所不为，所谓“大智”在有所虑有所不虑。在这里，荀子完全否定了知“道”之外的认识欲，以及“守道”之外的行为冲动。他明确表示，“守道”乃是人所当虑当为之事，为了进一步辩明这一点，接下来，荀子提到了禹、桀。[②] 前者以“治”开创了一个朝代，后者以“乱”毁掉了前者所奠定的权力基础，他们既属同脉，又各为治乱之极，实在是对“守道”之重要的最好例证。考虑到荀子在《性恶》中将禹看作守“道”的榜样（“涂之人可以为禹”），荀子以禹、桀对举的意图就更加显明了。

这样看来，《天论》其实有一条比较清晰的写作线索。荀子从“天人之分”出发展开讨论，最后落在“守道”上，这个主题一直保持到《天论》终篇。在该篇的后半部分，他甚至直接将礼义等同于“（人）道”，[③] 由此，“守道”也就意味

---

① 《荀子·天论》

② 详参《荀子·天论》

③ “在天者莫明於日月，在地者莫明於水火，在物者莫明於珠玉，在人者莫明於礼义。”（《荀子·天论》）

着实践色彩更为浓厚的守礼。

《天论》令人疑惑的一个地方是，“守道”并不必定要从“天人相分”讲，具有神秘色彩的“天”不但是为当时大部分人所普遍接受，且在理论上也与“守道（或礼）”并不相悖，实际上，荀子前后均不乏依“天”论“道”者，[①] 那么，他为什么要通过黜“天”来论证“守道”？此问题建基于本书前面所确立的一个讨论前提，即始终将荀子视为一个具有强烈现实感的思想家和辩说者，因此对“天”或“人”的理论兴趣不可能是他的思考动因[②]。其实，当他说“大巧在所不为，大智在所不虑”时，就间接地加强了上述问题的必要性。这个问题，只有结合他在《天论》中插入的一段关于自然异象的议论才能回答：

> 星队木鸣，国人皆恐。曰：是何也？曰：无何也！是天地之变，阴阳之化，物之罕至者也。怪之，可也；而畏之，非也。夫日月之有蚀，风雨之不时，怪星之党见，是无世而不常有之。上明而政平，则是虽并世起，无伤也；上闇而政险，则是虽无一至者，无益也。夫星之队，木之鸣，是天地之变，阴阳之化，物之罕至者也。怪之，可也；而畏之，非也。

所谓“木鸣”，按俞樾释，当为“社鸣”。“社”即祭祀土神之处，“社必树其土所宜木”，其木鸣，则谓之“社鸣”；又，

---

① 众所周知，在这方面，其前有孟子，其后更有董仲舒。

② 请参“引言”部分及本书第 23 页注②。

“李善注引《春秋潜潭巴》曰：‘里社明，此里有圣人出。其响，百姓归，天辟亡。’‘明’与‘鸣’，古字通。”[1] 而“响”为“嘘”，与“鸣”同为声响。因此，在古人看来，“木鸣”乃是神事，关乎吉凶，它与“星队（坠）”一样，都是非常可怪之事。既以它们为异兆，“国人”自然见之而“恐”。本节引文以“星队木鸣，国人皆恐”启头，表明了荀子的关注点。他首先针对的并非一种迷信自然异象的观念，而是这种观念所产生的现实后果，或者说，他对“机祥”的批驳，一开始就立足现实：正由于时人普遍迷信“机祥”，才激发了他批驳这种观念的兴趣。这一点，如杜国庠所见：荀子关于“天”的思想“反映了当时的政俗”。[2] 人们之所以见天地异象而敬畏恐慌，其背后的支撑正是一种“天”支配人事的观念。同时，值得注意的是，荀子始终从“政”的角度来批判当时迷信自然灾异的普遍倾向，由此可以想到，他此前对“治乱非天”的论证恰好可对治当时迷信的风气及其背后的观念。所以，他以“天人相分”立论很可能是出于极其现实的考虑。这一点，可以从他接着谈论“人祅”再次得以显明：

> 物之已至者，人祅则可畏也：楛耕伤稼，楛耘失岁，政险失民，田萝稼恶，籴贵民饥，道路有死人，夫是之谓人祅。政令不明，举错不时，本事不理，夫是之谓人祅。

---

① 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第 313 页。

② 氏著《荀子从宋尹黄老学派接受了什么》，《杜国庠文集》，北京：人民出版社，1962，第 136 – 137 页。

> 礼义不修，内外无别，男女淫乱，父子相疑，上下乖离，寇难并至，夫是之谓人祆。祆是生于乱。三者错，无安国。……勉力不时，则牛马相生，六畜作祆，可怪也，而亦可畏也。[①]

此处盛言“人祆”之“可畏”，与此前荀子反复辩明“星队木鸣”之不可“畏”，形成鲜明的对比。正因为迷信于自然灾异是一种普遍现象，而有必要明其不可畏；正由于人们漠视“人祆”，而有必要谈其可畏。迷信自然灾异与重视“人祆”，二者只可取一。如果承认天地变化预兆人事吉凶，荀子所谓的“人祆”就会归结为天地之变在人事上的反应，因此，“人祆”说之成立，必以辟除对天地异象的迷信观念为前提。荀子从“星队木鸣”展开的讨论，最后落在了警示“人祆”上。在他看来，“人祆”之出现，乃是由现实政治的失“道”所致。由此，祛除“人祆”，则必在于“守道”，故其言“在人者莫明於礼义”[②]。综言之，荀子关于“祆”的一个基本思路是，“人祆”横行的现实，只能通过“守道”改变，但前提是人们必须认识到“祆”在人而不在天，这就显示了辟除“机祥”的必要性；而辟“机祥”的关键，正在于“天人相分”。这样，荀子何以从“天人相分”来讲“守道”的问题就能够澄清了。如前所述，这条思路在理论上是或然的，而从现实出发，却非如此讲不可。在他看来，信“机祥”是当时最为严峻的问题之一，因为它掩盖了祛除“人祆”的必要性，从而妨碍了

---

① 《荀子·天论》
② 同上

"道"的实现。在此意义上，他谈论"天人相分"是最自然不过的事情，就当时的现状而言，正可谓对症下药。这种理解也可以从他在《天论》中提出的另一观点得到印证："无用之辩，不急之察，弃而不治。"按此，他当然也就不可能发"无用"、"不急"之空头议论，而必然是有的放矢。

所以，正如 Robert Eno 指出，自然的"天"本身并非荀子的兴趣所在，他真正关心的是礼，他之所以讨论"天"，只是由于当时关于"天"的理论影响到礼。[①] 辟"机祥"可以看作荀子作《天论》的主要动因。他试图通过辩明"天人之分"，来解决时人蔽于"机祥"的问题，使他们意识到"机祥"之虚妄并进而认识到"守道"的必要性。[②] 从他的立论动机看，他对"天"的自然特性的认定，在相当程度上可以视为一种必要的姿态。由于缺乏一种纯理论的认识兴趣和动机，他并没有在"真相"的意义上肯定"天"的自然性格。换言之，对他来说，虽然自然的"天"并不能看作一个"谎言"——所谓"谎言"的前提，必然是确定存在某种"真理"；但在他的讨论中，"天"为自然抑或超自然的问题在知识论的层面上仍然是悬置的。所以，他对"天"的更为个人

① 氏著：*The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defence of Ritual Mastery*, New York: State University of New York Press, 1990, p. 169.

② 吴虞曾作专文讨论《天论》与辟"机祥"的关系，该文更以《荀子之〈天论〉与辟机祥》为题。他曾在该文中指出，荀子立论，多出于其批判目的，乃是"当然之势"，如其"攻天命自然"、"攻性善"、作《非相》之类均是。见赵清、郑城编《吴虞集》，四川人民出版社，1985，第218页。

化的体验[1]实际上与其“天人相分”的观点并不相左。由此看，荀子对知识的极具现实感的态度，与孔子有颇为相似的地方，[2] 不过，由于他已经对“天”的自然特性做出了姿态上的肯定，并将它当作一种必要的策略性观点，他就必然要回答那些孔子不愿正面回答的问题。

2.1.2　礼之为“文”

正如自然异象可能激起人们的神秘感一样，在很多时候，“人类的本性是特别愿意相信那些神秘莫测的事物的”。[3] 对人来说，在所有与神秘事物相关的问题之中，最为切己的莫过于灵魂是否不朽的问题，这个问题退后一步，必然要先解决人死之后有知无知的疑问。据《说苑·辨物》载，子贡也曾表示过同样的疑问，孔子以一种极其巧妙而揶揄的方式消解了此问题。[4] 当孔子说“赐欲知死人有知将无知也，死徐自知之，犹未晚也”时，他实际上在暗示，死后的问题根本不是那些真正关心如何生活的人所应探究的。但是，在荀子的写作中，他打破了孔子在这个问题上竭力想维持的一种模糊的平衡状态：

> 夫厚其生而薄其死，是敬其有知而慢其无知也，是奸人之道而倍叛之心也。[5]

---

① 如：《修身》：“人有此三行，虽有大过，天其不遂乎！”
《赋》：“弟子勉学，天不忘也。”

② 请参本书“引言”部分。

③ 塔西佗著，王以铸、崔妙因译《历史》，商务印书馆，1981，第21页。

④ 请参本书“引言”部分。

⑤ 《荀子·礼论》

言刻薄死者乃是“慢其无知”，即明指人死无知。荀子虽然并非有意突出这一隐含的前提，但显然不能也不必刻意回避它。“人死无知”其实已作为一个合乎逻辑的结论蕴含于他“天人相分”的说法中。他承认天地四时均为自然事物，也就拆除了鬼神之类的藏身之所，从而不可能回避“死人有知无知”的问题。因此，孔子在这个问题上所表现出的超然态度不再适合荀子——一旦戳破了“天”的神秘性，他就必须正面回答鬼神的问题。并且，既然荀子一再明言“天人相分”，他很可能会认为，没有必要在这类问题上采取孔子那种克制的态度，而必须以一种明确、坚决的方式消除人们对神秘事物的幻想。这类幻想不但会使人们以自然异象为祸福预兆，在荀子看来，也很可能成为他们奉行礼的不适当的动机。实际上，“死人无知”的说法与荀子辟“机祥”的态度完全一致。人死无知，即意味着鬼神之类并不存在，祭祀鬼神以求福避祸也不过是无稽之谈，这就在根柢上就揭示了“营巫祝”的虚妄性。“营巫祝”在本质上与“信机祥”是一回事。二者都会使人们以神鬼之事替代人事、以祈祝代替在生活中切实地行礼，鉴此，必须清除礼仪中可能包含的“巫”的成分，使人们更为清醒地看待礼仪。正是在这个意义上，荀子将礼仪理解为一种文饰：

> 故三月之葬，其须以生设饰死者也，殆非直留死者以安生也，是致隆思慕之义也。
>
> ……
>
> 故曰：祭者，志意思慕之情也，忠信爱敬之至矣，礼

节文貌之盛矣，苟非圣人，莫之能知也。圣人明知之，士君子安行之，百姓以成俗，官人以为守，百姓以成俗。其在君子，以为人道也；其在百姓，以为鬼事也。故钟鼓管磬，琴瑟竽笙，韶、夏、护、武、汋、桓、箾、简、象，是君子之所以为悼诡其所喜乐之文；齐衰、苴杖、居庐、食粥、席薪、枕块，是君子之所以为悼诡其所哀痛之文也；师旅有制，刑法有等，莫不称罪，是君子之所以为悼诡其所敦恶之文也。[①]

因此，礼仪的设置，本质上并非为祈福免灾而取悦鬼神，而是为人的自然情性[②]寻找一种恰当的表达方式。[③] 这种理解，本身就暗含着一种疏离鬼神、巫术的态度。实际上，关于礼中的神秘因素，是荀子谈论“天人之分”后所必然要触及的：

雩而雨，何也？曰：无何也，犹不雩而雨也。日月食而救之，天旱而雩，卜筮然后决大事，非以为得求也，以文之也。故君子以为文，而百姓以为神。以为文则吉，以为神则凶也。[④]

这一段出现于《天论》中，并且紧随荀子澄清自然灾异及“人袄”的问题之后，无论就其内容而言，还是从《天论》的

---

① 《荀子·礼论》
② 即荀子所谓之“天情”，见《天论》。
③ 关于这个问题的详细讨论，请参本书第三章第二节。
④ 《荀子·天论》

结构上考察，都表明这是荀子辟“机祥”的一部分。他将礼仪看作“文”而“非为得求”，本身就体现了他对“机祥”之类的否定态度。反过来看，承认礼中“巫”的成分，很可能会导致人们以祈请应验为奉行礼的先决条件。这里的危险还不在于其中所包含的功利倾向，荀子清楚地看到，祈求的应验实际上是完全无法保证的。所谓“人之命在天”①，“命”是“节遇”,② 是极其偶然的东西，不可能成为人们“守道”的保障。在这个意义上，对礼的巫术化理解与对自然异象的迷信，本质上是一样的：后者会使人们忽视“道”，前者则可能导致他们以不适当的方式行“道”而最终不能“守道”。因此，荀子对“礼之为文”的辩明，实际上是其辟“机祥”的另一重要方面——虽然他在谈论到礼时，不止一次提到“百姓以为神（鬼事)”，但他的这一说法乃是与“君子以为人道”相对，并有特定的现实内涵;③ 况且，他的整个辩说是从“士君子”的立场展开的，而不面对所谓的“百姓”。

2. 1. 3 非相

荀子辟“机祥”的主要目的不在于澄清天地四时之自然特性，而是专注于祛除人们以子虚乌有之事论吉凶的痼疾，并将他们的兴趣引向“守道”，因此，即便是那些在较严格的定义层面可能被排除于“机祥”范围之外的观念，只要它们以虚无的吉凶之论影响或削弱人们行“道”的动力，就有可能

---

① 《荀子·天论》
② 《荀子·正名》
③ 请参本书第三章第二节相关讨论。

成为荀子批驳的对象。他的这类驳斥，就其动机和预期的效果而言，与其排斥“机祥”的言论并无二致。在此意义上，就可以理解他何以要就“相术”展开讨论：

> 相人，古之人无有也，学者不道也。古者有姑布子卿，今之世，梁有唐举，相人之形状颜色，而知其吉凶妖祥，世俗称之。古之人无有也，学者不道也。故相形不如论心，论心不如择术。形不胜心，心不胜术。术正而心顺之，则形相虽恶而心术善，无害为君子也；形相虽善而心术恶，无害为小人也。君子之谓吉，小人之谓凶。故长短、小大、善恶形相，非吉凶也。古之人无有也，学者不道也。[①]

这里，荀子驳斥相术的要点在于，以“心术”之善恶代替形貌之善恶论吉凶。关于“心术”之善恶，他又以君子小人之别来分辨。在他的语境里，所谓君子、小人，显然是以合“道”与否论。于此可知，他实际上是依“道”来反驳相术，关注点明显在“道”。但问题是，相术着重于判断人们的吉凶祸福，而并非论定他们为“君子”或为“小人”；换言之，相术之所以能吸引人，完全不在于它能作出道德方面的评价，而在其功利方面的论断。鉴此，荀子有必要在说法上靠近相术的价值标准，抓住人们的注意力，于是，他直言“君子之谓吉，小人之谓凶”，并提出了一个经验性的论证：

---

① 《荀子·非相》

……周公之状，身如断菑；皋陶之状，色如削瓜；闳夭之状，面无见肤；傅说之状，身如植鳍；伊尹之状，面无须麋；禹跳，汤偏，尧舜参牟子。……古者桀、纣长巨姣美，天下之杰也；筋力越劲，百人之敌也。然而身死国亡，为天下大僇，后世言恶，则必稽焉。

值得注意的是，尧舜汤禹等与桀纣的对举，表面上只是显明他们的外貌与其功名境遇完全无关——这里运用了相术的吉凶标准；但一个无需明言的事实是，他们也有君子小人之别。这样，荀子“君子之谓吉，小人之谓凶”的说法就有实例可依，落到了实处。

荀子反复申明相术“古之人无有也，学者不道也”，暗示了当时相术普遍为人称信的状况及其作《非相》的必要性。这正如吴虞所论，荀子以时人“多惑于相术，视人骨相，以知吉凶贵贱，复著《非相》篇极论之。以为世俗所称，学者不道，与辟机祥同一精神者也”[①]。因此，荀子“非相”，乃是针对现实而发：

今世俗之乱君，乡曲之儇子，莫不美丽姚冶，奇衣妇饰，血气态度拟於女子。……然而中君羞以为臣，中父羞以为子，中兄羞以为弟，中人羞以为友。俄则束乎有司而戮乎大市，莫不呼天啼哭，苦伤其今而后悔其始。是非容貌之患也，闻见之不众，论议之卑尔！然则，从者将孰可

① 赵清、郑城编《吴虞集》，成都：四川人民出版社，1985，第225页。

也？[1]

《乐论》篇末，荀子述“乱世之征”，“其容妇”显居其一；而“今世俗之乱君”、“乡曲之儇子”，显然领此风气。这表明，在痛斥当时病态的世俗品味的同时，荀子也暗示了其时可谓“乱世”。他对“其容妇”的社会风貌的批评，固然体现了其基本的趣味倾向，但其趣味的养成当得益于传统的熏陶，故他实际上是在表达时代风气对传统的悖反——这从他说相术为“古之人无有”[2] 也可见一斑。上引文中，荀子先将这种堕落的风气归因于“论议之卑”。“卑”即是他对相术的基本评价。紧接着，他以一个劝导性的问句“然则，从者将孰可也”，很自然地将人们的注意力引向了礼。[3] 这个结构与《天论》比较相似。与自然异象的神秘化一样，相术在根本上也与“道”相对立：若以天生骨相为吉凶之兆，则不必也不可能“守道”，因为，从广义的“天”来看，人的相貌与天地异象一样，皆是自然而非人力所能自为的，也是某种“天”（天然）；而荀子所谓的“道”则是切切实实的“人道”。故他要论礼之当为，必先排斥相术[4]。他不离“道”而“非相”，在此过程中时时以君子、小人对举，即在于此。所以，他著《非相》的主要目的，仍在于解除时人的观念之“蔽”，扫清其“守道”的主张所面临的思想障碍。

---

① 《荀子·非相》
② 同上
③ 参《荀子·非相》
④ 《荀子·大略》：“……善为易者不占，善为礼者不相，……”

总的来看，荀子辟“机祥”涉及的范围相当广泛，包括当时流行的种种突出的迷信观念。考察其富于现实感的辩驳，可以看出，他更加关注这些观念在现实生活中所导致的有害的思考和行为方式。消极地看待吉凶，在客观上妨碍了人们在当下过一种积极的符合礼的生活。只有揭示那些迷信观念的虚妄性，才有可能在根上拔除有害于“道”的行为方式。因此辟“机祥”可以视为一种观念上大扫除：通过清除那些具有欺骗性的有害观念，为“道”的灌输留下一块干净的地盘。在此意义上，辟“机祥”确实可视为一种“解蔽”。不过，因为“机祥”之类在认识论层面上是非常敏感的问题，并由于荀子的讨论带有某种观念化的色彩，辟“机祥”很可能会被看做是无神论的必然结论。但是，无神论的基本前提是必须具有知识论的背景，而荀子不具备这样的背景，也缺乏建立这种背景的兴趣和动机，因此，倒毋宁说，无神论是其辟“机祥”必然会导致的一个后果——从他毫无保留地拒斥神秘事物来看，他好像并没有试图避免这一后果。辟“机祥”针对的固然是迷信，但荀子坚决的态度使得宗教可能生长的土壤也一同消失了。对他来说，这可能并不是一个值得特别予以关注的问题；当他将“道”视为完全意义上的“人道”时，他似乎已经不需要这一土壤了——也许正因此，他对迷信观念的清理才表现得如此彻底。

2.2 排异说

虽然“营巫祝、信机祥”是“道”之不行的一个重要原

因，可对荀子来说，“机祥”之类并不是当时惟一乖离礼义、混乱视听的观念；至少同样重要的另一现实是，“当战国时，诸子纷纷著书，惑乱天下”。[①] 诸子的学说，固然并不如迷信观念那样源远流长、根深蒂固，但在荀子看来，由于他们“持之有故，言之成理”，也“足以欺惑愚众”[②]。更值得他关注的是，他们中的相当一部分人不只设教授徒，并且竞相奔走列国，推行自己的政治主张，他们的言论影响所及范围很广，包括那些掌握实际政治权力的人——实际上，有的学派（如法家）的学说，已经部分或决定性地左右着当时一些国家的政治方向。在此情形下，荀子推行礼的努力在现实中所面临的困难就更大了；并且，他将礼视为“人道”，最直接的一个后果是，超越性的理由已不大可能成为他说服大多数人的根据，遑论基于传统本身的权威而展开的说教——如果这种说教可为，他的诸多篇章就成为多余的了。所以他只能主要诉诸其主张的现实效用。这也正是当时不少学说的主旨或出发点。由于某些学说的功用性已在相当程度上为当时的政治实践所证实，它们的影响会愈加广泛和牢固；即便是那些似以“空谈”见长的学说，因为其“持之有故，言之成理”，也自有其说服力。这些不只使得荀子更加有必要通过论辩来清除各种“异说”，也增加了他论辩的难度，意味着他不得不在说法上更趋于实用性。这一点，在他针对墨家展开的辩说中表现得尤其突出。对墨家的批评也正是荀书排除“异说”的重点之一。“距墨”是荀子与孟子共通之处，但他们在具体处理方式上有较大的差

① 归有光《震川先生集·荀子叙录》
② 《荀子·非十二子》

异，这在相当程度上显示了荀子抨击孟子的基本原因。此外，他对辩者（名家）的批评也比较有代表性，这不仅因为他曾经专篇讨论过“正名”的问题，更重要的是，辩者的论说所牵涉的心理背景在当时不少学者身上都有不同程度的表现。考察荀子对墨、孟、名三家的批评，可显其“排异说”的基本思路和态度。

本节没有全面涉及《非十二子》中对所有学派的批评。荀子展开辩驳的理由和采取的辩驳方式本身是一个重要的话题，在他所排斥的诸家中，上述三家具有典型性；并且，对于群议，他有一个试图一劳永逸地予以解决而颇受非议的设想，在此设想之中，“异说”之间的具体差异实际上已不重要。

2. 2. 1 距墨

荀子对墨家的批评是一个大题目。他们之间在观点上的重要分歧众所周知，故以下讨论主要从荀子的论辩角度展开。他对墨子的批评见于荀书多篇，最突出者莫过于《非十二子》：

> 不知壹天下、建国家之权称，上功用、大俭约而僈差等，曾不足以容辨异，县君臣；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众：是墨翟、宋钘也。

此处以墨子、宋钘并列。但就荀子的批评看，仅以墨子论，已具有代表性；且宋钘之书不传，惟只言片语散见于先秦诸子著作，加之荀书的其他相关篇章亦多单举墨子，故以下只提墨子。

所谓“持之有故，言之成理”，是荀子对诸家学说的一个基本评价。[①] 从《墨子》一书看，这种评价对墨子可谓恰如其分。墨子言必称古，不少说法常溯至“古者圣王”，其书中也多有“圣人”“君子”等语。[②] 这些均表明，他确实是“持之有故”。关于他的这一方面，荀子没有直接地予以反驳——当荀书通过论“礼乐”描述了一个完全不同于墨子所说的古代时，[③] 对于荀子来说，墨子“持之有故”的一面就不攻自破了。在荀子看来，真正需要予以正面驳斥的部分，是墨子为其主张所提出的道理，即墨子反对礼乐的原因。因此，在某种意义上，说荀子批评墨子，不如说他是就墨子非议“礼乐”而为这一传统的正当性辩护。具体来看，荀子的辩护主要围绕墨子所表现出的“上功用、大俭约而僈差等”的倾向展开。

从墨书看，荀子批评墨子“上功用”主要是就其“节用”、“节葬”和“非乐”的主张而言。先看墨子的“节用”：

> 是故古者圣王制为节用之法。……曰：“凡足以奉给民用，则止。”诸加费不加於民利者，圣王弗为。
>
> 古者圣王制为饮食之法，……不极五味之调，芬香之和，不致远国珍恢异物。……俛仰周旋威仪之礼，圣王弗为。
>
> 古者圣王制为衣服之法，曰：“冬服绀緅之衣轻且

① 参《非十二子》

② 参《墨子》

③ 并参荀子在《王制》中所谓之“复古”：“……衣服有制，宫室有度，人徒有数，丧祭械用皆有等宜。声，则凡非雅声者举废；色，则凡非旧文者举息；械用，则凡非旧器者举毁；夫是之谓复古。”

> 暖，夏服絺绤之衣轻且清，则止。”诸加费不加於民利者，圣王弗为。
>
> ……古者圣王为大川广谷之不可济，於是制为舟楫，足以将之，则止。虽上者三公诸侯至，舟楫不易，津人不饰。……
>
> 古者圣王制为节葬之法，曰：“衣三领足以朽肉，棺三寸足以朽骸，堀穴深不通於泉，流不发泄，则止。”死者既葬，生者毋久丧用哀。
>
> ……然则为宫室之法将奈何哉？子墨子言曰：“其旁可以圉风寒，上可以圉雪霜雨露，其中蠲洁可以祭祀，宫墙足以为男女之别，则止。”诸加费不加民利者，圣王弗为。①

可见，“节用”乃是针对各种超出基本需要的“夸饰”而发，客观上即是反对礼仪。“节葬”亦然。墨子似乎特别强调“节葬”，因为：

> ……今惟毋以厚葬久丧为政，国家必贫，人民必寡，刑政必乱。若苟贫，是无以为积委也；若苟寡，是城郭沟渠者寡也；若苟乱，是出战不克，入守不固。②

此处更显明，墨子所论“节用”、“节葬”均是就现实功用而发。这也表现在他排斥“乐”的说法中：

---

① 《墨子·节用中》
② 《墨子·节葬下》

……且夫仁者之为天下度也，非为其目之所美，耳之所乐，口之所甘，身体之所安。以此亏夺民衣食之财，仁者弗为也。是故子墨子之所以非乐者也，非以大钟、鸣鼓、琴瑟、竽笙之声以为不乐也，非以刻镂（华）文章之色以为不美也，……虽身知其安也，口知其甘也，目知其美也，耳知其乐也，然上考之不中圣王之事，下度之不中万民之利。是故子墨子曰：“为乐非也！”①

由上可知，墨子的关注点始终落在“民利”上，他讲“节用（葬）”、“非乐”无不以现实功用为出发点。就儒家的一般看法而言，这种极其实用的态度，表明了墨家的境界“不及于人文，次于人文”②。但是，荀子对墨子的批驳乃是基于维护礼乐的现实动机，他对墨子的回应就不能如此简单。从政治的角度来讲，墨子的议论虽然朴素，却击中了要害，因为政治无法完全回避功用问题，无论其最终目的何在，实际功用必然是它所要触及的。如果荀子不能在这方面做出积极而有力的回应，就很难说服大多数人尤其在位者，使他们信任为墨子斥为华而不实的礼乐。所以，他必须一开始就立足于墨子所设定的价值平台：

礼起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得，则不能无求；求而无度量分界，则不能不争；争则乱，乱则穷。先

① 《墨子·非乐上》

② 牟宗三《中国哲学十九讲》，上海：上海古籍出版社，1997，第62页。

王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求，使欲必不穷乎物，物必不屈於欲，两者相持而长，是礼之所起也。

故礼者，养也。……①

这里，荀子没有首先从“文”的角度来谈礼，而是从一个相对低的起点展开其辩说，因为人文的说法完全不符合墨子的思路。通过指出礼不只能养人之欲，并且从根源上来讲，它即是为合理满足人生来具有的欲望而设，荀子建立了与墨子学说进行论辩的可能性，因为，人的自然欲望正是墨子立论的基础：

民有三患：饥者不得食，寒者不得衣，劳者不得息。②

墨子排斥礼乐，是因为在他看来，人的自然欲望的满足具有绝对的优先性。荀子承认墨子的这一价值前提③——虽然他对此实际上有所保留，但这个态度在此处是暂时隐藏起来的。

在靠近墨子的价值标准之后，荀子指出，墨子的主张最终将会导致违背其初衷的后果：

……我以墨子之“非乐”也，则使天下乱；墨子之

① 《荀子·礼论》

② 《墨子·非乐上》

③ 参《荀子·荣辱》：“凡人有所一同：饥而欲食，寒而欲暖，劳而欲息，好利而恶害，是人之所生而有也，是无待而然者也，是禹、桀之所同也。”与墨子的说法极似。

> “节用”也，则使天下贫；非将堕之也，说不免焉。墨子大有天下，小有一国，将蹙然衣粗食恶，忧戚而非乐。若是则瘠，瘠则不足欲，不足欲则赏不行。墨子大有天下，小有一国，将少人徒，省官职，上功劳苦，与百姓均事业，齐功劳。若是则不威，不威则罚不行。赏不行，则贤者不可得而进也；罚不行，则不肖者不可得而退也。贤者不可得而进也，不肖者不可得而退也，则能不能不可得而官也。若是，则万物失宜，事变失应，上失天时，下失地利，中失人和，天下敖然，若烧若焦；墨子虽为之衣褐带索，啜菽饮水，恶能足之乎？既以伐其本，竭其原，而焦天下矣。①

在荀子看来，墨子之所以由尚功用而致反功用，关键在于他简化了政治的问题，只注意到人的自然欲望在政治上的优先性，而没有进一步意识到，在政治共同体中，人不再是自然人，而必然是社会人，因此，在主张满足人的自然欲望的同时，必须考虑到“群”的问题：

> ……力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：义。故义以分则和，和则一，一则多力，多力则强，强则胜物；故宫室可得而居也。……故人生不能无群，群而无分则争，争则乱，乱则离，离则弱，弱则不能

① 《荀子·富国》

胜物……①

在群体生活中，人与人之间的自然欲望会发生冲突，并且，生活在群体中的人，除自然欲望之外，还冀求超出他人。这同样是自然的。这些都使得满足人的自然欲望是一个较墨子所设想的更为复杂的问题。在荀子看来，墨子完全没有看到这种复杂性，当然就既不可能看到“乐”和乐人群的作用，也无法洞察到礼辨治人群的功效：

> 故乐在宗庙之中，君臣上下同听之，则莫不和敬；闺门之内，父子兄弟同听之，则莫不和亲；乡里族长之中，长少同听之，则莫不和顺。故乐者，审一以定和者也，比物以饰节者也，合奏以成文者也；足以率一道，足以治万变。是先王立乐之术也，而墨子非之，奈何！②

> 君子既得其养，又好其别。曷谓别？曰：贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也。……孰知夫出死要节之所以养生也！孰知夫出费用之所以养财也！孰知夫恭敬辞让之所以养安也！孰知夫礼义文理之所以养情也！故人苟生之为见，若者必死；苟利之为见，若者必害；苟怠惰偷懦之为安，若者必危；苟情说之为乐，若者必灭。故人一之於礼义，则两得之矣；一之於情性，则两丧之矣。故儒者将使人两得之者也，墨者将使人两丧之者也，是儒、墨

---

① 《荀子·王制》
② 《荀子·乐论》

之分也。[1]

辩明礼所蕴含的等级分别的现实功效之后，对于荀子来说，也就没有必要再详驳墨子的“兼爱”说。“兼爱”之论试图打掉等级分别，其出发点仍然是功用（“利”），[2] 因此，荀子从现实功用出发为礼所作的辩护同样适用于反驳“兼爱”：“墨子有见于齐，无见于畸。”[3] 实际上，墨子“上功用、大俭约而僈差等”乃是一体之事：“节用（葬）”、“非乐”表现出的“上功用”倾向，必然导致“大俭约而僈差等”；同时，“兼爱”所包含的“僈差等”也意味着“上功用、大俭约”。从上述荀子为礼乐所作的辩护看，这几个方面实际上是同时遭到驳斥的。

虽然荀子的辩说延伸出了一些墨子所没有涉及的问题，但在他看来，这些都是墨子的功用标准落到现实层面必然要遇到的问题。他针对墨子的辩驳始终没有偏离墨子所认同的价值标准，因此显得相当有力，在效果上超出了孟子以仁义标准直接“距墨”的做法[4]。不过，当荀子说“墨者将使人两丧之”[5] 时，其实在暗示，他不只站在现实功用的立场上反对墨家，礼

① 《荀子·礼论》

② 参《墨子·兼爱下》：“分名乎天下爱人而利人者，别与？兼与？即必曰兼也。然即之交兼者，果生天下之大利者与！故子墨子曰：‘兼是也。’”

③ 《荀子·天论》

④ 参《孟子·滕文公下》：“杨氏为我，是无君也。墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也。……能言距杨墨者，圣人之徒也。”

⑤ 《荀子·礼论》。按上下文，此处之“两”当指“情性”和“礼义”，杨倞注“一之於情性，则两丧之矣”亦作如是解。王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第 349 页。

乐的超功利价值也构成了他“距墨”的重要动机。这样，也就可以理解他在《解蔽》中对墨子的评价：

> 墨子蔽於用而不知文。……故由用谓之道，尽利矣。……此数具者，皆道之一隅也。夫道者，体常而尽变，一隅不足以举之。

在这里，先前所说的荀子对纯功用标准所持的有保留的态度，就明朗化了。他明确指出“文”的价值，只不过，很多时候，他都表现得似乎是完全站在功用的立场上来批评墨子、维护“礼乐”。就此而言，他在先前的辩说中确实存有某种“背后的想法”。

2. 2. 2 非孟

荀子批评墨子之说“尽利也”，但并不否认“用”为“道之一隅”。他极为强烈的现实感决定了他必然重视功用，只是，他之所以注重功用，乃是基于对传统（礼）的完全认同。

他对功用的态度，也与孟子很不同。后者答梁惠王之问，只论“仁义”而拒绝言“利”①。但如王充所言，“利”有高下，“有货财之利，有安吉之利”，《易》、《尚书》皆不讳言“利”，其所言之“利”，要为国家天下“安吉之利也”，而“行仁义得安吉之利”，故，言“利”亦所宜也。② 但孟子排斥

---

① 《孟子·梁惠王上》：“王曰：‘叟，不远千里而来，亦将有以利吾国乎?’孟子对曰：‘王何必言利？亦有仁义而已矣。’……”

② 王充《论衡·刺孟》

非道德的行为动机，他对梁惠王的回答表明，他所主张的“仁政”意味着在位者以仁义之心行仁义之事，因此，王充的说法很难对其构成责难，倒很像是荀书的注脚。不过，正是在现实功用层面，荀子对孟子展开了批评。

> 略法先王而不知其统，犹然而材剧志大，闻见杂博。案往旧造说，谓之五行，甚僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解。案饰其辞而祗敬之，曰：此真先君子之言也。子思唱之，孟轲和之。世俗之沟犹瞀儒，嚾嚾然不知其所非也，遂受而传之，以为仲尼、子游为兹厚於后世：是则子思、孟轲之罪也。①

关于此处的“五行”之说，历来颇多争讼。自简、帛《五行》出土，争论似乎已可暂息。楚简《五行》云：

> 五行：仁形於内谓之德之行，不形於内谓之行。义形於内谓之德之行，不形於内谓之行。礼形於内谓之德之行，不形於内谓之（行。智形）於内谓之德之行，不形於内谓之行。圣形於内谓之德之行，不形於内谓之行。德之行五和谓之德，四行和谓之善。善，人道也。德，天道也。②

按此，“五行”为仁、义、礼、智、圣，与杨倞注《非十二

① 《荀子·非十二子》

② 李零《郭店楚简校读记·五行》，北京：北京大学出版社，2002。

子》之“五行”为“五常”（仁、义、礼、智、信）[1] 大体不相悖，唯一字之别。值得注意的是，此处“德”为“天道”，其下降并“形於内”，“五和”即为完满的天道之德；“五行”缺“圣”谓之“四行”（仁、义、礼、智），“四行”也属“德之行”，[2]仍为“形於内”者，其和谐无滞，则可谓达于“人道”（善）。据此，“孟子云‘仁义礼智根于心’，又推原于天，持性善论，当是对简书《五行》‘四行和谓之善’这一观点的继承和发展。”[3] 这样来看，“荀子非思孟五行，为就其性善说言之”，对此，龙宇纯曾作过详细的辨证，[4] 不赘。

考察荀子对“性善”的批评之前，先简单回顾一下孟子“性善”说的基础。此处略子思而不论，不只由于孟子在这方面的思想与其一脉相承：“子思作中庸，孟子述之，道性善”[5]；也因为荀子曾作《性恶》专门讨论孟子的“性善”说。众所周知，孟子之言“性善”，主要以人天生具备“善端”[6] 而论。以经验的眼光看，这种说法的蹊跷之处在于，“善端”很难构成一个可以上升为信念的基本事实，因为“恶”在现实中远

① 见王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第94页。

② 丁四新《郭店楚墓竹简思想研究》，北京：东方出版社，2000，第134页。

③ 同上，第135页。

④ 参氏著《荀卿非思孟五行说杨注疏证》，见氏著《荀子论集》，台北：台湾学生书局，1987。引文出自该书，第103页。

⑤ 见唐仲友序《荀子》（台州本）。转引自龙宇纯著《荀子论集》，台北：台湾学生书局，1987，第103页。

⑥ 《孟子·公孙丑上》

为直观、自发和普遍——否则，孟子也就没有必要作书了。[1]在此情况下，暂且抛开从现代哲学的角度理解的本体论建构不论，为“性善”所作的任何辩解看起来似乎都是出于信念，或是基于现实动机而起的必要的说法。后者显然不完全适合于描述孟子的态度，因为，他对“命”有相当独到的理解：

> 孟子曰：“口之於味也，目之於色也，耳之於声也，鼻之於臭也，四体之於安佚也，性也。有命焉，君子不谓性也。仁之於父子也，义之於君臣也，礼之於宾主也，智之於贤者也，圣人之於天道也，命也。有性焉，君子不谓命也。[2]

这里很清楚，孟子承认人的自然欲望同样是“性”，但不是君子所谓的“性”；口腹之欲虽为人之所不免，但君子并不以此为人生目的。他们自觉有一种“天命”，即仁、义、礼、智、圣。[3] 这意味着他们必须过一种超出口腹之欲的道德生活，并以此为人生目标，这种被注定的生活方式是他们的“命”。[4]在此意义上，“天命”即是“性”。由此，就可以理解孟子何

① 按《史记·孟子荀卿列传》载，孟子“退而与万章之徒序《诗》、《书》，述仲尼之意，作《孟子》七篇。”朱熹曰：“韩子曰：‘孟轲之书，非轲自著。轲既没，其徒万章、公孙丑相与记轲所言焉耳。’愚按：二说不同，《史记》近是。”氏集注《四书集注》，陈成国标点，长沙：岳麓书社，1987，第288页。

② 《孟子·尽心下》

③ 朱熹《四书集注》：“或曰：（贤者之）‘者’当作‘否’；（圣人之）‘人’，衍字。更详之。”陈成国标点，长沙：岳麓书社，1987，第529页。孟子此处仁、义、礼、智、圣的说法正与楚简《五行》篇合。

④ 参《孟子·尽心上》：“尽其道而死者，正命也。”

以宣言“性善”。在他思路里，“天命之谓性”,[①] “人性”应以人的目的（“命”）而论。[②] 这种处理方式，在思想史上并不罕见，不少哲学争论概由此起。[③] 不过，孟子所理解的人的目的不由哲学思辨而来，而是出自他对“天命”的极其个人化的感受，或者说，是他的天命感。此天命感决定了他必然要以所体验到的“天命”为人的当然之道，其“性善”说也正是在此基础上建立的。天命感其实没有多少玄虚神秘之处，它不必是基于作为神（甚至是人格神）的“天”向人传达的诫命——实际上，这种理解不免有些简单，它忽视了人的内在体验；而内在体验其实同样可以催生出一种类宗教的情感，并且更为自由。就天命感而言，对“天”的理性认识是次要的问题，关键在于，人被一种高于——有时甚至只是地理位置上的高于——自己的存在激发而体悟到了人生的“真谛”。当然，对孟子来说，这种体验自有其传统主义的背景。实际生活中不乏类似的体验，不过为了更好地说明“天命感”的本质，可举柳诒徵对“天人合一”的体验为参照：“一人独坐静悟，保

---

① 《礼记·中庸》

② 如《孟子·告子上》载，孟子论“性善”时，言：“……《诗》曰：‘天生蒸民，有物有则，民之秉彝，好是懿德。’孔子曰：‘为此诗者，其知道乎！故有物必有则，民之秉彝也，故好是懿德。’”

③ ［法］帕斯卡尔：“人性可以通过两种方式加以考察：一种是根据他的目的，这时候人就是伟大无比的；另一种是根据群体，正如我们要成群地来判断马性和狗性就得看他的驰骋 et animun arcendi（与守卫的本能）那样，这时候人就是邪恶下流的。这是两种方式，它们使我们对人作出了不同的判断，并引起了哲学家们那么多的争论。”氏著，何兆武译《思想录》，北京：商务印书馆，1985，第180页。

持中和，固亦可以感觉天地万物与吾一体之境界”。[1] 这正与孟子“万物皆备于我，反身而诚，乐莫大焉”[2] 同趣。

但是，荀子批评孟子，并不是由于其“性善”说背后的天命感。对于礼义之类，荀子自己也或多或少具有一种不曾明言过的模糊的天命感；[3] 他所针对的，主要是孟子这种建立在天命感之上的人性论沦为一种大众说教之后所导致的现实后果，因此他对孟子并无“欺惑愚众”之评，这是他“非孟”与批评其余十子不同的地方。“性善”说赖以成立的天命感，是一种极为私密的个人化体验，[4] 它可以交流甚至引导，却无法传授。另一方面，具有这种天命感的人往往具有很强的信念，乐于传播所领悟到的“真理”，并据之评判其他观点——这就可以在相当程度上理解孟子何以简单地以“无君无父”拒斥杨、墨。孟子的特别之处在于，他没有采用迂回婉转的表达方式，而试图直接将其天命感传达给他人，但问题是，这种体验很难用语言准确地表达出来，更毋论教育他人。故荀子评及思孟时，并未许之“持之有故，言之有理”——这一评价却见于他对其余十子的批评。对于那些不具备与孟子相似体验的人来说，他所传达的“天命感”，在他们的理解中很可能会产生变形。确切地说，孟子所说的体验性的“天”，很可能会被他们实在化，而在孟子的体验中具有绝对性的仁义礼智之

---

① 氏著《国史要义》，上海：华东师范大学出版社，2000，第309页。

② 《孟子·尽心上》

③ 参《荀子·修身》：“人有此三行，虽有大过，天其不遂乎！”又，《赋》：“弟子勉学，天不忘也。”

④ 此处仅是阐明孟子主张“性善”的信念基础，并非指“性善”只是其私人意见。

类，也可能被他们附会成与实在的“天”并存的实在之物。况且，孟子的一些说法（如“尽心知性知天”[1]）也容易引起类似的误解。“性善”说的一个典型变形，即是以阴阳五行附会“五常”。如孔颖达疏《礼记·礼运》“故人者，……五行之秀气也”云：“言人感五行秀异之气，故有仁义礼知信，是五行之秀气也”；[2] 又疏《礼记·乐记》曰：“云‘五常，五行也’者，此经有阴阳刚柔，皆自天地之气，故以五常为五行，非父义母慈之德谓五常之行者。若木性仁、金性义、火性礼、水性智、土性信，五常之行也。”[3] 以阴阳五行论事，固然是汉代的特点，但也表明了“性善”说可能引致的一种理论后果；何况，阴阳五行之说本肇端于先秦。“性善”说的这样一种迷信化的变形，正是荀子所反对的，这与他辟“机祥”的立场完全一致。章太炎关于《非十二子》中“五行”的解说恰好可以说明荀子何以“非思孟”：

> 五常之义旧矣。虽子思始倡之亦无损，荀卿何讥焉！寻子思作《中庸》，其发端曰：“天命之谓性”，注曰：“木神则仁，金神则义，火神则礼，水神则智，土神则信。”《孝经》说略同此，是子思之遗说也。沈约曰：“《表记》取自子思。”今寻《表记》云：“今父之亲子也，亲贤而下无能；母之亲子也，贤则亲之，无能则怜

① 《孟子·尽心上》：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。”

② 郑玄注，孔颖达疏《礼记正义》（李学勤主编《十三经注疏》标点本），北京大学出版社，1999，第690页。

③ 见氏正义郑玄注“合生气之和，道五常之行”云“生气，阴阳气也。五常，五行也”。同上，第1107页。

> 之。母亲而不尊，父尊而不亲。水之於民也，亲而不尊，火尊而不亲；土之於民也，亲而不尊，天尊而不亲。命之於民也，亲而不尊，鬼尊而不亲。”此以水火土比父母於子，犹董生以五行比臣子事君父。古者《鸿范》九畴举五行传人事义未彰箸，子思始善传会，旁有燕齐怪迂之士侈搪其说，以为神奇，燿世诬人，自子思始，宜哉荀卿以为讥也。[①]

难说阴阳五行比附于“五常”的做法是否真始自子思，但对思孟学说作此附会理解却实有可能。在《非十二子》中，荀子以“五行”之说为“子思唱之，孟轲和之”。阴阳五行之附会固然不见于孟书，但其极为个人化的体验一旦直接溢诸言表，在受教者眼里，就难免带有些神秘的意味。[②] 在阅读层面，其“性善”说与上述附会其实只有一步之遥。虽然差之毫厘，谬以千里，但这种差异，因其过于微妙，往往容易被人忽略。同时，由于孟子就“天道”而言人性，以阴阳五行比拟其“性善”说实际上更易于为人理解和接受，这从董仲舒以五行比附父子君臣之义[③]可见一二。此外，孟子并不否认自

---

① 氏撰《子思孟轲五行说》，《太炎文录初编》（一）之卷一。

② 如《孟子·尽心上》：“夫君子所过者化，所存者神，上下与天地同流，岂曰小补之哉！”

《公孙丑上》：“其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞於天地之间。”

冯友兰曾谓此类“颇有神秘主义倾向”，不过他仍以“境界”论孟子的“神秘经验”。氏著《中国哲学史》，上海：华东师范大学出版社，2000，第101－102页。

③ 参氏著《春秋繁露·五行之义》等篇。

然欲望为“性”之一类，也没有明确界定自然之“性”与天道之“命”,[①] 这就很有可能使人们误以为仁义礼智之类，也如口腹之欲一样，无需雕琢而天然具备。[②] 所以，以“性善”说在实践中的可能后果论，孟子体验性的教诲并不适合于大多数人,[③] 这在荀子注重现实效果的眼里，自然是“僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解”，而他诉“子思孟轲之罪”，也是基于“世俗之沟犹瞀儒，嚾嚾然不知其所非也，遂受而传之”的实际效果。他的这种态度在《性恶》中表现得尤其明显：

> 故善言古者，必有节於今；善言天者，必有征於人。凡论者，贵其有辨合，有符验。故坐而言之，起而可设，张而可施行。今孟子曰：“人之性善。”无辨合符验，坐而言之，起而不可设，张而不可施行，岂不过甚矣哉！

可见，荀子反对“性善”，主要是因为在他看来，这种说教不具备现实可行性：“起而不可设，张而不可施行”；他所关注的始终是现实效果。由此看，与其说荀子“言性恶，则不得

---

① 《孟子》中，关于“命”的用法也不止“天命”一义，有时“命”也指人无法控制的偶然性，如《尽心上》：“求之有道，得之有命，是求无益於得也，求在外者也。”

② 参永瑢等撰《四库全书总目提要》卷九十一：“……然卿恐人恃性善之说，任自然则废学，因言性不可恃，当勉力於先王之教。”此言荀子“性恶”说之发端。

③ 不过，依孟子本意，其言“性善”或也正基于教育的动机。如柳诒徵言，“孟子惧人以圣为难学，则诱人曰：圣人与我同类。”氏著《国史要义》，上海：华东师范大学出版社，2000，第 313 页。

不攻性善”[1]，还不如说，由于他认为“性善”说不足以教育大众，且可能在现实中产生负面的效果，[2] 故起而攻之，并极言“性恶”。据此，不仅可以在一定程度上理解荀子提出“性恶”的主要缘由，[3] 更可明了，他批评孟子，主要是着眼于后者的“性善”说作为一种大众说教的现实后果。所以，荀子“非孟”的动机，在根本上与辟“机祥”颇为类似：无论孟子的思想与“机祥”之类的流俗观念在本质上有多大的差距，它们在现实影响方面却有可以相提并论之处。

当然也可从荀子重外在之礼与孟子重内在之仁来看他们的分歧，但这种思路不太容易把握到荀子非孟的真实动机。如果孟子学说只是导向内在的“存心养性”[4]，以荀子“接人用抴”[5] 的立场来看，即便孟子“略法先王”而不知礼义之大“统”，其教人以仁义滋养心性毕竟无碍于礼的推行，况且孟子也不罕言礼，荀子大可不必非之。这从他对“处士”的态度可见一斑：

> 古之所谓处士者，德盛者也，能静者也，修正者也，知命者也，著是者也。今之所谓处士者，无能而云能者也，无知而云知者也，利心无足而佯无欲者也，行伪险秽

① 赵清、郑城编《吴虞集》，成都：四川人民出版社，1985，第 218 页。

② 参《荀子·儒效》关于“俗儒”的说法。

③ 请参本书第五章第一节。

④ 参马育良《荀子批判诸子及儒家之学术检讨》，载《孔子研究》，2001 年第 1 期。

⑤ 《荀子·非相》

而强高言谨悫者也，以不俗为俗，离纵而跂訾者也。[①]

在这里，荀子所批评的，也只是那些盗名乱俗的伪“处士”，着眼点显在于他们对一般社会风气的有害影响。对那些真能安命守静的不仕者，荀子尚有相当程度的赞可和尊重，更毋论以仁义礼智存心养性的积极有为之士！此外，从荀子对“处士”的态度来看，似也略可理解：他虽不止一次提到老、庄并对其有所批评，但《非十二子》却不论及此二子。

2. 2. 3 斥辩者[②]

较之前二子，辩者的情况很不同。墨、孟之间虽然分歧极大，但他们的学说有一个共同的特点，即均是关于人和生活本身的学问。他们所思所论皆出于对现实生活的关怀，这使得他们言必不离人、事，辩务及当世之急，而非纯为显弄智巧。在他们大相径庭的主张背后，有一种共通的对生活的基本真诚。这是他们的立论基础。在他们，言说是次要的，重要的是言说后面的东西；如果所言不及现实生活的完善，即为其所不取。在此意义上，他们不但自觉地同智者（诡辩家）区分开来，并且也与古希腊意义上的哲人有所分别。对他们来说，智慧应服务于生活本身，而生活始终意味着行动——内在的和外在的。所以，理论生活或“爱智”的说法对他们不只是陌生的，

---

① 《荀子·非十二子》

② 冯友兰指出：“汉人所谓名家，战国时称为‘刑名之家’或称为‘辩者’。”氏著《中国哲学史》，上海：华东师范大学出版社，2000，第147页。从荀书看，此处用“辩者”一词，更合其意。

也是不恰当的。他们同属于这样一个阵营，在这里，所谓的纯理论兴趣或是对辩说本身的偏好都是不受欢迎的，思想只服务于人在现实中如何生活这一问题。因此，他们的分歧也仅在于对这一基本问题的回应方面。从这一点看荀子对他们的批评，可以说是同一范围内的两个层次：他“距墨”，乃是基于对上述基本问题截然不同的回答；而“非孟”，则是因为在对此问题彼此有基本共识的前提下，关于具体的实现方式的取向不同。这两种情况显然都不适合于描述他对辩者的驳斥。辩者对人应如何生活的问题并没有一个明确的回应，甚至也不关心这个问题，所感兴趣的只是言说本身——他们是“以善辩为名”[1] 的好辩之士。鉴此，荀子对他们发起了更为直接、彻底的攻击：不仅针对他们表面的言说及其影响，并特别注意到其言说背后的心理基础。

荀子对辩者的评价，主要见于《非十二子》：

> 不法先王，不是礼义，而好治怪说，玩琦辞，甚察而不惠，辩而无用，多事而寡功，不可以为治纲纪；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众：是惠施、邓析也。

此处专门针对惠施、邓析而论。二子书皆不传，唯惠施之说略存于《庄子·天下》，兹举二三例以稍见其基本兴趣和倾向：

---

① 《庄子·天下》

无厚，不可积也，其大千里。天与地卑，山与泽平。日方中方睨，物方生方死。

一直以来，对这几个命题的解说并无大分歧，且见于众多论著，① 不赘。要之，皆着重于思辨，以玄妙辞辩破除寻常之见，其基本兴趣仅在于形式化的言说即语言技巧本身，并不关心事物的实质。通过这类思辨，固然有可能打消一般人对于高下、生死等的执着，但于生死之事毕竟无建设性看法；而且，就其辩说的内容来看，破常人之执并非其立论的主要动机。这就可以理解：虽然庄子同样也讲"方生方死，方死方生，"②却何以反讥惠施"以反人为实，而欲以胜人为名"③。具体地讲，惠施之为辩说，根本只是出于"胜人"的动机而玩弄概念、巧取声名。他与庄子是形似而实殊。至于邓析，刘向叙录《邓析子》，言其"操两可之说，设无穷之辞"，④ 明确指出，其于好坏、对错并无任何固有的立场，而不过逞弄口舌，摇摆于两可之间，以为便利；弇州山人更将邓析与纵横家同论，并谓其"小人之言，往往出于机心之发"，"固市井舞文之魁

---

① 如：冯友兰《中国哲学史》第九章，上海：华东师范大学出版社，2000。吕思勉《先秦学术概论》下编第四章，中国大百科全书出版社，1985。

② 《庄子·齐物论》

③ 《庄子·天下》

④ 严可均辑《全汉文》卷三十七。一般认为，《邓析子》是伪书，故本书不引。刘向叙录之可注意，是由于它表明了刘氏对辩者的看法。这个看法并不一定完全来自邓析本人的著作，但于邓析言论之本质总有所洞见，因为邓析之事在先秦典籍中并不罕见。下同。

也",[1] 愈不齿其人其说。上述看法正可作荀子《非十二子》相应部分的注脚或补充。总的来看，对于名辩之言，古人的看法大抵不相悖，一般"诋为诡辩",[2] 太史公谈虽力持公允之论，也承认辩者"苛察缴绕，使人不得反其意，专决于名而失人情"[3]。关于名辩家的纯理论兴趣，现代以来受西方影响，始较为学者所注意。[4] 不过，荀子显然不认同辩者们的这类兴趣。

辩者长于逻辑，精通论辩的技巧，"能遍辩人之所辩",[5] 故荀子言其"持之有故，言之成理"。但这在他看来，只是表明他们"不恤是非然不之情，以相荐撙，以相耻怍"[6]。从这一点来看，辩者很像古希腊的"智者"："不需要知道事情的真相，而只要发现一种说服的技巧，这样他（们）在无知者中出现时就显得比专家更有知识。"[7] 换言之，他们"对真理漠不关心，也不热爱智慧"，而只爱好"与智慧相伴随的荣誉

---

① 《百子全书·法家类·邓子》（据扫叶山房 1919 年石印本缩印），杭州：浙江古籍出版社，1998。

② 吕思勉《先秦学术概论》，中国大百科出版社，1985，第 116 页。

③ 见氏著《论六家要指》。

④ 冯友兰曾提到名家的"纯理论的兴趣"，氏著《中国哲学史》，上海：华东师范大学出版社，2000，第 147 页。

⑤ 《荀子·儒效》

⑥ 同上

⑦ 柏拉图《高尔吉亚》459C。译文引自王晓朝译《柏拉图全集》（第一卷），北京：人民出版社，2002。有趣的是，《邓子·转辞篇》有"智者寂於是非"之语，弇州山人更以"智者"论邓析。见《百子全书·法家类·邓子》（据扫叶山房 1919 年石印本缩印），杭州：浙江古籍出版社，1998。

或名声"。[1] 辩者有类于此。[2] 荀子看到，他们之为辩说，其根本动机在于，矜人所不能之"怪说""琦辞"，显弄机巧辞锋，务以胜人为意，[3] 以博取众人称誉。故此，他特别提出：

> 君子行不贵苟难，说不贵苟察，名不贵苟传，唯其当之为贵。故怀负石而赴河，是行之难为者也，而申徒狄能之；然而君子不贵者，非礼义之中也。"山渊平"，"天地比"，"齐秦袭"，"入乎耳，出乎口"，"钩有须"，"卵有毛"，是说之难持者也，而惠施、邓析能之；然而君子不贵者，非礼义之中也。[4]

不辨是非，以难为高，好为他人所不能的"苟难"之行、"苟察"之说，均是激于一种欲高标、突显于人群的冲动；这种冲动若没有更高的理想作背景，就会带有盲目性，只有在赞誉声中才能获得虚荣的满足，毕竟依常情，声名是超出众人的重要标识。从这个角度看，惠、邓二子的辩说亦并非出于所谓的"理论兴趣"，而是逞显辩才，巧取"善辩"之名。[5] 在荀子看

---

① ［美］列奥·施特劳斯著，彭刚译《自然权利与历史》，北京：生活·读书·新知三联书店，2003，第117页。

② 荀子对辩者的评价可能是更低的。如《性恶》："齐给便敏而无类，杂能旁魄而无用，析速粹孰而不急，不恤是非，不论曲直，以期胜人为意，是役夫之知也。"这分明指辩者而言，意谓其知尚不及"小人之知"（见《性恶》）。

③ 参《荀子·解蔽》："不好辞让，不敬礼节，而好相推挤。此乱世奸人之说也，则天下之治说者，方多然矣。"

④ 《荀子·不苟》

⑤ 如邓析者，亦为"利"，详见后。

来，他们的辩说是对“说”的滥用——真正的辩说不仅要能说服人，更应以“礼义之中”服人；[1] 同样重要的是，他们“务以胜人为意”背后的好“名”动机会带来负面的影响。荀子并不反对“名”，实际上，他相当认可“名”的劝导作用，[2] 但也正因此，他特别注意到“盗名”的害处：

> 人之所恶者，吾亦恶之。夫富贵者，则类傲之；夫贫贱者，则求柔之。是非仁人之情也，是奸人将以盗名於晻世者也，险莫大焉。故曰：盗名不如盗货。田仲、史鳝不如盗也。[3]

此田仲、史鳝，即《非十二子》中的陈仲、史鳝。对陈仲，孟子也有所批评。[4]“盗名”之所以“不如盗货”，主要是因

---

① 在古人看来，辩者不只不能真正说服人，也离“道”甚远。前者，参《庄子·天下》：“桓团、公孙龙，辩者之徒。饰人之心，易人之意，能胜人之口，不能服人之心，辩者之囿也。”后者，参《资治通鉴·周纪三》：“齐邹衍过赵，平原君使与公孙龙论白马非马之说。邹子曰：‘不可。夫辩者，别殊类使不相害，序异端使不相乱。抒意通指，明其所谓，使人与知焉，不务相迷也。故胜者不失其所守，不胜者得其所求。若是，故辩可为也。及至烦文以相假，饰辞以相惇，巧譬以相移，引人使不得及其意，如此害大道。夫缴纷争言而竞后息，不能无害为君子，衍不为也。’座皆称善。公孙龙由是遂绌。”庄、邹二子所指与荀子有所区别，但于辩者之本质则所见略同。

② 请参本书第四章第二节

③ 《荀子·不苟》

④ 按卢文弨，田仲又作陈仲。见王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第 52 页。孟子非陈仲事，见《孟子·滕文公下》、《尽心上》。

为，盗贼人皆贱之，“盗名”者则巧博众誉，很可能使人们争相仿效，而无视真正的“名”背后所应有的实质支撑；这对社会风气的危害自然远大于盗贼。[①] 荀子虽未明指辩者为“盗名”之徒，但其曾言辩者之名“尚不如相鸡狗之名”，[②] 几近之。并且，从他的角度看，就行为的动机而言，辩者与“盗名”的陈仲、史䲡一样，“苟以分异人为高”，[③] “欲以胜人为名”[④]；在后果上，辩者的辩才也同于后者之“高行”，均“足以欺愚惑众”[⑤]。由此看，辩者同样是荀子所谓的“盗名”者。区别只在于，他们所盗的，不是田仲等所好的廉者之名，而是能言善辩之名，相较之下，后一种名似乎更为虚妄。不过，一味爱好称誉而不恤其他，这方面两家并没有太大分别。因此，通过揭露“盗名”的危险之处，荀子实际上同时批评了《非

---

① 孔子也曾谈及类似的问题。《论语·阳货》：“子曰：‘色厉而内荏，譬诸小人，其犹穿窬之盗也与?’”朱熹注曰：“言其无实盗名，而常畏人知也。”(氏集注《四书集注》。陈成国标点，长沙：岳麓书社，1987，第 260 页)。相较之下，荀子对“盗名”的批评显然更为严厉。

② 《荀子·儒效》云：“若夫充虚之相施易也，坚白、同异之分隔也，……王公好之则乱法，百姓好之则乱事。而狂惑戆陋之人，乃始率其群徒，辩其谈说，明其辟称，老身长子，不知恶也。夫是之谓上愚，曾不如相鸡狗之可以为名也。”杨倞注“曾不如相鸡狗之可以为名也”曰：“有惠施、邓析之名，尚不如相鸡狗之名也。”见王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第 125 页。

③ 《荀子·非十二子》

④ 《庄子·天下》

⑤ 《荀子·非十二子》

十二子》所提及的两家四子。[1] 但是，他对于惠、邓二子的驳斥并没有就此完结。

在荀子看来，辩者不仅“盗名”欺世，并且，其“怪说”、“琦辞”本身也足以造成混乱：“知而险，贼而神，为诈而巧，言无用而辩，辩不惠而察，治之大殃也。”[2] 这首先表现为他们对常识的颠覆：[3]

> “见侮不辱”，“圣人不爱己”，“杀盗非杀人也”，此惑於用名以乱名者也。……“山渊平”、“情欲寡”，“刍豢不加甘，大钟不加乐”，此惑於用实以乱名者也。……“非而谒楹”，“有牛马非马也”，此惑於用名以乱实者也。[4]

---

① 关于荀子批评陈仲、史鳍“不如盗”，郝懿行曾评论道：“陈仲之廉，史鳍之直，虽未必合於中行，衡之末俗，固可以激浊流，扬清波。荀之此论，将无苛欤？夫名生於不足，盗生於有欲，盗不可有，名不可无。程子有言：‘古之学者为己，今之学者为人；古之仕者为人，今之仕者为己。’推此而论，夫荀行以实心，钱穀兵刑，何非为己？假令心本近名，割股庐墓，岂非为人？然则荀卿此论，盖欲针砭於流俗，而非持论於衡平矣。”（王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第 52 页。）荀子作书，始终以劝导为旨，其臧否人物、指点是非，常考虑到引导效果。此处对陈仲、史鳍的批评，也主要着眼于他们的社会影响，而欲为读者戒，故不必绳之过严。至于陈、史二子之作为，固失之过激，动机也颇可商榷，但其风格毕竟有可观处。二子获誉于暗世，或可谓“世无英雄，使竖子成名”？然有廉直之名的“竖子”，亦非人人能做，故孟子有言，“於齐国之士，吾必以（陈）仲子为巨擘焉。虽然，仲子恶能廉？”（《孟子·滕文公下》）当为持平之论。

② 《荀子·非十二子》

③ 此说《庄子·天下》已有所涉及。详参：冯友兰《中国哲学史》第九章，上海：华东师范大学出版社，2000，第 168 页。吕思勉《先秦学术概论》下编第四章，中国大百科全书出版社，1985，第 116 页。

④ 《荀子·正名》

此处不仅针对辩者，同时也涉及墨子等。[1] 不过，以墨家为例，他们对“辩”的看法和动机完全不同于名辩家，[2] 故其所为之辩说应主要归于其基本价值立场，此处不必再论。针对这种名实混乱而使人不知所从的情况，荀子再申“常识”的必要：

> 名无固宜，约之以命。约定俗成谓之宜，异於约则谓之不宜。名无固实，约之以命实，约定俗成谓之实名。[3]

联系“以名乱实”等问题，更可见，荀子讨论“正名”的问题，固然志在于阐明名实关系，但实际上，辩者造成的语言上的混乱才是他展开这一讨论的重要动因。他回到“常识”，[4]

---

① 见杨倞注。王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第420－421页。

② 《墨子·小取》：“夫辩者，将以明是非之分，审治乱之纪，明同异之处，察名实之理，处利害，决嫌疑。”又，吕思勉指出：“然则辩学由墨子而传，而其学实非墨子所重。今之治诸子学者，顾以此称颂墨子，则非墨子之志矣。”氏著《先秦学术概论》，中国大百科出版社，1985，第121页。

并且，墨家对辞辩的可能危害，亦有所警惕。参《墨子·小取》“……是故辟、侔、援、推之辞，行而异，转而危，远而失，流而离本，则不可不审也，不可常用也。

③ 《荀子·正名》

④ 冯友兰曾言：“墨家有《墨经》，儒家有《荀子》之《正名篇》，皆拥护常识，驳辩者之说。”氏著《中国哲学史》，上海：华东师范大学出版社，2000，第187页。

是因为只有约定俗成的，才是可以普遍遵守和交流的，[①] 这是“法”的基础，因而也是“治”的关键：“后王之成名：刑名从商，爵名从周，文名从《礼》。散名之加於万物者，则从诸夏之成俗曲期；远方异俗之乡，则因之而为通。”[②] 故此，最重要的是统一不变而可行的“名”，[③] 而不在于确定名实关系的原则。但是，辩者打破了传统的名实关系，“使民疑惑，人多辩讼”。[④] 实际上，由于辩者擅于论辩，他们也代人辩讼取利，邓析即是如此。按《说苑·指武》、《列子·力命》，邓析为子产所杀，荀子在《宥坐》中明确认同子产的这一做法。为了理解他的立场，可简单了解此事件的始末：

> 子产治郑，邓析务难之，与民之有狱者约：大狱一衣，小狱襦袴。民之献衣、襦袴而学讼者，不可胜数。以非为是，以是为非。是非无度，而可与不可日变。所欲胜因胜，所欲罪因罪。郑国大乱，民口讙哗。子产患之，於是杀邓析而戮之，民心乃服，是非乃定，法律乃行。[⑤]

---

① 按《资治通鉴·周纪三》，孔穿就公孙龙“臧三耳”之论答平原君曰：“今谓三耳甚难而实非也，谓两耳甚易而实是也，不知君将从易而是者乎，其亦从难而非者乎？”其意指，在现实生活中，超出常识之见的“臧三耳”之论，难而不可行；常识之说虽易而必不可少。故“平原君谓公孙龙曰：‘公无复与孔子高辩事也！其人理胜于辞，公辞胜于理。辞胜于理，终必受诎。’”（出处同前）

② 《荀子·正名》

③ 《荀子·正名》：“故王者之制名，名定而实辨，道行而志通，则慎率民而一焉。”

④ 《荀子·正名》

⑤ 《吕氏春秋·离谓》

据此，子产诛杀邓析，主要是因为他认为，邓析以辩讼谋利，颠倒是非，而致乱政乱俗。这与古罗马的老伽图（Marcus Cato）的做法比较类同：当希腊的智者们吸引罗马的年轻人热衷于论辩，并开始介入政治时，他决定将他们驱逐出城，其理由是，只有这样才能使年轻人遵守法律并服从统治。① 可以看到，他与子产相似的做法背后有一个对政治共同的理解：（基于法的）服从乃是最为重要的。这正是荀子赞同子产的做法的原因："不识不知，顺帝之则。"② 或许由于他所主张的"法"有着相当特定的传统内涵，他对待群议就更为严苛，较子产似有过之而无不及。

值得一提的是，荀子并不否认语言为"道之一隅"：

> 惠子蔽於辞而不知实。……由辞谓之道，尽论矣。……此数具者，皆道之一隅也。③

但这也无碍于他对惠、邓二子的激烈攻击。因为，在他看来，"辞也者，兼异实之名以论一意也"④，而辩者仅为言而言，并不执任何"一意"；何况，即便其言之及物，"凡言不合先王，

---

① *Plutarch*, *The Lives of the Noble Grecians and Romans*, the Dryden translation, Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc., 1952, p. 288. 案：英文作"philosophers"（哲学家们）而非"Sophists"（智者们、诡辩家们），不过，按上下文及二者的区别，并考虑二者易混淆，此处译为"智者们"似较妥。

② 《诗·大雅·皇矣》。《荀子·修身》引此句，联系上文，当意谓唯师法是从，"帝"则不复有"神"的意味。

③ 《荀子·解蔽》

④ 《荀子·正名》

不顺礼义，谓之奸言。虽辩，君子不听”[1]。荀子劝人行“道”，必然重视“辞”：“君子必辩。凡人莫不好言其所善，而君子为甚焉”[2]；但是，“辩说也者，心之象道也”[3]，故与辩者巧博名誉不同，荀子之为辩说，是出于推行礼的非个人化动机。他所秉持的“以仁心说，以学心听，以公心辨”[4] 的辩说态度，都是辩者所不可能具备的，这使得他的辩说与他们的“琦辞”有本质的区别。在《解蔽》中，荀子承认诸子均有所见，但是，“道者，体常而尽变，一隅不足以举之”[5]。也许正因为意识到“偏见比无知离真理更远”，他一方面承认诸子有所见，另一方面却对他们展开毫不留情的批驳。实际上，他与诸子的关系，是一个从思想史的角度很难说清楚的问题。虽然他承认孔子“学乱术足以为先王者也”，[6] 但这也可以理解为他关于“不蔽之福”[7] 的一种说法，[8] 而不必然暗示他的一些观点实际承自诸子。[9] 并且，诸子所见的“道之一隅”，其实

---

① 《荀子·非相》

② 同上

③ 《荀子·正名》

④ 同上

⑤ 《荀子·解蔽》

⑥ 同上

⑦ 同上

⑧ 杨倞注：“乱，杂也。言其多才艺，足以及先王也。”又，郝懿行曰：“乱者，治也。学治天下之术。”（王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第393页。）按上文，二注均可取。即按杨注，学“杂术”，也与“治”相关，故可知，此处荀子旨在明不蔽于一隅而学成“治”之术，而非重所学之杂多。

⑨ 不过，至少在一些“新”术语的运用方面，荀子对一些学派的说法有所借鉴。参杜国庠著《荀子从宋尹黄老学派接受了什么》，《杜国庠文集》，北京：人民出版社，1962，第134－157页。

大多可追溯到更为古老的源头，如《尚书》、《易》、《周礼》等[①]。以上理解也适合于描述荀子与法家的关系。他们之间的关系无疑是一个引人注目的问题。从《非十二子》看，很难完全澄清这种关系。按荀子，慎到田骈“尚法而无法”，显然不足仿效；而对在现实政治中成就显著事功的商、申，他言之不多，并没有对他们展开激烈的批评。[②] 此外，在法、儒（尤其是荀子）之间作泾渭分明的区别也殊为不易，姑取吕思勉之说存而不论：

> 抑春秋之义，正次王，王次春，言王者欲有所为，宜求其端于天；而法家言形名度数，皆原于道，亦由此也。……儒家贵仁，而法家贱之。然其言曰：“法之为道，前苦而长利；仁之为道，偷乐而后穷。”则其所攻者，乃姑息之爱，非儒家所谓仁也。儒家重文学，而法家列之五蠹。然其言曰：“糟糠不饱者，不务粱肉；短褐不完者，不待文绣。”则亦取救一时之急耳。秦有天下，遂行商君之政而不改，非法家本意也。则法家之与儒家，又不相背也。[③]

---

① 如：《荀子·解蔽》中，“慎子蔽於法而不知贤”，“法”为“道之一隅”，《尚书·尧典》的“象以典刑”，《周礼·秋官》、《天官》等的“悬法象魏”，至少有公布成文法典之萌芽，《尚书·吕刑》也有“惟察惟法，其审克之”之说。详参俞荣根著《儒家法思想论》第二章第三节，南宁：广西人民出版社，1992。

又，《荀子·天论》中，老子所见之“诎”，《易》论之较多。

② 唯对申子有所非议，参《荀子·解蔽》：“申子蔽於势而不知知。”

③ 氏著《先秦学术概论》，中国大百科全书出版社，1985，第10页，注①。又，《史记·商君列传》载，商鞅见秦孝公，先说以帝道，不用；次说以王道，又不用；至说以霸道，始见用。可略备一证。

总的来看，荀子针对诸子的辩说是荀书的重点之一，他的不少观点也在同诸子的论辩中得以建立或体现。鉴于他极为现实而迫切的论说动机，他不可能同他们展开和风细雨的学术讨论，而必然以“异端”待之，因为，无论诸子的学说在价值立场上与其多么接近，在他看来，这些学说一旦落实到现实中，必然导致悖离礼的后果。这些“异说”——尤其是儒家之外的学说——“持之有故、言之成理”，不仅会影响人们的判断，更有可能成为统治意识形态，对他来说，这正是它们的危险之处。所以，他不只驳斥诸子，并表现出对“异说”极为强烈的敌视态度：“听其言则辞辩而无统，用其身则多诈而无功，上不足以顺明王，下不足以和齐百姓，然而口舌之均，噡唯则节，足以为奇伟偃卻之属，夫是之谓奸人之雄。圣王起，所以先诛也，然后盗贼次之。”[①]这种极端的态度，不禁让人想到梅斯特（Joseph de Maistre）令人惊骇的说法：“让人们完全生活于社会规范之中的唯一办法，是禁止他们发问，而禁止他们发问的唯一办法，是恐吓。”[②] 这样，荀子就与这位著名的反革命政治思想家站在了同一阵营。

看来，即便歌德审慎的教导：“我们只能把对世界有益的那些高尚原则说出来，把其他的原则藏在心里，但它们会像潜

---

① 《荀子·非相》

又参《荀子·正名》：“夫民易一以道，而不可与共故。故明君临之以势，道之以道，申之以命，章之以论，禁之以刑。”

② 氏著 *Considerations on France*（影印本），translated and edited by Richard A. Lebrun，北京：中国政法大学出版社，2003，Introduction（by Isaiah Berlin），xxv.

藏的太阳，把它柔和的光辉照射到我们的一切行动上”,[①] 荀子恐怕也不会满意，他或许会说，既然圣人已说出了对世界有益的原则，那么，人们私藏的那团“火”，除了灼伤他们的心灵，还能做什么呢？

---

① 歌德1825年10月15日的谈话。艾克曼著，洪天富译《歌德谈话录》，南京：译林出版社，2002。

第3章　“修辞立其诚”[①]：礼的正当性问题

战国时代，名义上天下仍归姬周，故宗礼的周制依然具有理论上的合法性。这也是战国儒家一般被视为保守派的重要原因。但是，由于周室极度衰微，诸侯各自为政，周天子的实际地位甚至还在诸侯的家臣之下，[②] 显然已不具备以礼治天下的真正权力，礼的合法性就沦为了极其空洞的形式；战国时的政治实践与诸子学说的兴起，也使礼的正当性地位受到了严峻的挑战。这时，仅仅诉诸“对于古代的尊崇”[③]，显然已不足以维护礼这一传统的正当“概念”的有效性。虽然荀子看到了权威可以作为恢复传统生活方式的保障力量，[④] 但现实中已不具备这样的权威。在此情势下，他只能首先为礼的正当性进行辩护。唯当礼的正当性以他人能接受的方式明晰之后，他才能考虑下一步的问题。荀子辟“机祥”、排“异说”，其目的正

---

① 《易·乾·文言》：“修辞立其诚，所以居业也。”孔颖达疏曰：“诚谓诚实也。”王弼注，氏疏《周易正义》（李学勤主编《十三经注疏》标点本），北京：北京大学出版社，1999，第16页。此处借用“修辞立其诚”明荀子的立论特征及论说动机，故与原意略有差异：“诚”可作“成”，又明“道”之当然——《礼记·中庸》：“诚者，天之道也。”

② 陈致平《中华通史》（第一卷），广州：花城出版社，1996，第375页。

③ 柏克（Edmund Burke）著，何兆武等译《法国革命论》，北京：商务印书馆，1998，第41页。

④ 请参本书第五章。

在于，矫正时人观念上的偏歧，在人群中重新确立传统——礼——的正当性地位。但是，仅仅排除那些具有破坏性的观念和学说，还不足以达成这一目的——对手的错误并不能证明自己的正确。因此，他必须作出积极的、正面的回应。

3.1 一种可能的理解："起源"的进路

较之此前的儒家学者，荀子为传统辩护的特别之处首先在于，他看起来试图将政治共同体的起源作为论证的基础：

> 万物同宇而异体，无宜而有用为人，数也。人伦并处，同求而异道，同欲而异知，生也。皆有可也，知愚同；所可异也，知愚分。势同而知异，行私而无祸，纵欲而不穷，则民心奋而不可说也。……无君以制臣，无上以制下，天下害生纵欲。欲恶同物，欲多而物寡，寡则必争矣。故百技所成，所以养一人也。而能不能兼技，人不能兼官。离居不相待则穷，群而无分则争；穷者患也，争者祸也，救患除祸，则莫若明分使群矣。强胁弱也，知惧愚也，民下违上，少陵长，不以德为政，如是，则老弱有失养之忧，而壮者有分争之祸矣。事业，所恶也；功利，所好也；职业无分，如是，则人有树事之患，而有争功之祸矣。男女之合，夫妇之分，婚姻聘内送逆无礼，如是，则

人有失合之忧，而有争色之祸矣。故知者为之分也。[①]

这里可能给人一个印象，他试图从人的自然欲望和人与人之间自然欲望的冲突出发，来追溯政治共同体的起源。其论述虽然相对简单，在思路上却与霍布斯就“自然状态”论国家产生的做法[②]有较为相似的地方。不过，正如施特劳斯（Leo Strauss）指出，“对霍布斯来说，所谓‘自然状态’，并不是一个历史事实，而是必须的构想。”[③] 就荀子的以上论述而言，类似的说法同样可以成立。从历史的角度看，他的论证其实很难成立，因为，“原始时代的社会并不像现在所设想的，是一个个人的集合”，“它是一个许多家族的集合体”。[④] 但这并不能构成对荀子的诘难。他谈论政治共同体的起源，显然是为了引出“明分使群”的合理性；他并不是在谈论历史，而是在作必要的论说。这一点，在接下来的讨论中会更加清楚。

“明分使群”的说法虽可在某种意义上延伸而与现代理论接轨，但在荀子，它并不是一个独立的论点，而是他论证礼的正当性的必要基础：

---

① 《荀子·富国》

② 参氏著，黎思复、黎廷弼译《利维坦》第十三、十七章，北京：商务印书馆，1985；并参氏著，应星、冯克利译《论公民》第一、五章，贵阳：贵州人民出版社，2003。

③ 氏著，申彤译《霍布斯的政治哲学》，南京：译林出版社，2001，第 124 页。

④ 梅因（Henry Sumner Maine）著，沈景一译《古代法》，北京：商务印书馆，1959，第 72 页。虽然在这里，作者没有特别使用关于古代中国人的资料，并且，他以“父权制”理解原始状态也广受质疑，但概括地看他所谓的“宗法理论”（第 70 页），显然可以在相当程度上解释“礼”的历史起源。

人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：义。故义以分则和，和则一，一则多力，多力则强，强则胜物，故宫室可得而居也。故序四时，裁万物，兼利天下，无它故焉，得之分义也。①

“义”即是礼之本质。仅仅论证“分”义之必要，还不能完全阐明包括外在文饰的礼的正当性，因此，荀子的辩护就不能停留于此，而必须作进一步的论说：

礼起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得，则不能无求。求而无度量分界，则不能不争；争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求，使欲必不穷乎物，物必不屈於欲，两者相持而长，是礼之所起也。

故礼者养也。刍豢稻粱，五味调香，所以养口也；椒兰芬苾，所以养鼻也；雕琢刻镂，黼黻文章，所以养目也；钟鼓管磬，琴瑟竽笙，所以养耳也；疏房檖貌越席床笫几筵，所以养体也，故礼者养也。②

实际上，“义”本身是无形而不能独存的，只能显现于器，具

---

① 《荀子·王制》
② 《荀子·礼论》

体的礼即是其恰当的表现方式①。有“礼义”，则必有礼之文；或者说，惟有礼之文才具有现实性，“礼义”只能体现于其中。故此处荀子先言“先王”“制礼义以分之”，并述“分”之功效，后即以“是礼之所起也”作结，盖礼之“分”义非以礼文不能表现、发挥作用，二者实不可分。这里论“礼起於何也”，以一种更为简洁的方式重复了前面关于政治共同体起源的论证思路。这不仅可据以推想前面提到的“必须的构想”极有可能同样适合于理解此处对礼的起源的论述，也表明礼与政治共同体的产生是同源同时的。并且，这里讲“先王制礼”，显然是对前引文中澄清政治共同体起源的“知者为之分”的具体说明，从而将政治共同体与礼在起源上完全联系在一起。这就意味着，只要政治共同体存在，礼就是不可或缺的；只有实行礼，政治共同体才可能完整。显然，这段引文也可运用于讨论荀子“距墨”②，因为从内容和用语上看，《富国》、《礼论》明显具有针对墨子的意味。这说明，在荀子，礼的正当性很大程度上是在论辩中确立起来的——墨子正是礼的最明确也最激烈的反对者。③ 这就更有必要考虑他展开这类

---

① 参《荀子·大略》：“亲亲、故故、庸庸、劳劳，仁之杀也。贵贵、尊尊、贤贤、老老、长长，义之伦也。行之得其节，礼之序也。仁，爱也，故亲。义，理也，故行。礼，节也，故成。

② 详参本章第二节。

③ 实际上，墨子反对礼，在相当程度上也是基于现实的考虑。其《鲁问》曰：“凡入国，必择务而从事焉。国家昏乱，则语之尚贤、尚同；国家贫，则语之节用、节葬；国家熹音湛湎，则语之非乐、非命；国家淫僻无礼，则语之尊天、事鬼；国家务夺侵凌，则语之兼爱。”毕沅叙《墨子》，谓其“通达经权”，甚妥。参氏校注，吴旭民标点《墨子·叙》，上海：上海古籍出版社，1995。不过，对荀子来说，这种理解并不足以回护墨子，因为，他正是站在现实的层面“距墨”。

论说在权宜方面的可能性。

从历史的角度看，荀子关于“礼的起源”的解释其实同样可疑，按《礼记・礼运》：

> 夫礼之初，始诸饮食，其燔黍捭豚，污尊而抔饮，蒉桴而土鼓，犹若可以致其敬於鬼神。

这明示，礼发端于先民的祭祀活动。而且，“古者风气敦朴，君民之侈俭，相去初不甚远”[①]，故“贵贱有等”、“贫富轻重”[②] 并不明显。如孔子所言，“殷因於夏礼，所损益，可知也；周因於殷礼，所损益，可知也”，[③] 成熟完备的礼实际上是遵循一种类似西塞罗所说的“自然之路”[④] 的进程，在历史中慢慢地、自然而然地生长形成的。如果荀子是在谈论礼的起源，其解说显然与史实大相径庭。[⑤] 如前所述，他关于人的原始状态的描述也同样不可靠。所以，他对政治共同体的产生和礼之起源的说明，都不能看作对历史事实的描述，也很难视为他关于历史的“由衷的”看法，而只能理解为他并不关心或

---

① 吕思勉著《先秦学术概论》，中国大百科全书出版社，1985，第122页。此与《墨子》的描述甚近。

② 《荀子・礼论》

③ 《论语・为政》

④ 氏著，沈叔平、苏力译《国家篇 法律篇》之《国家篇》第二卷，北京：商务印书馆，1999，第69页。

⑤ 史迁也曾谈到，其时“或言古者太平，万民和喜，瑞应辨至，乃采风俗，定制作。”（《史记・礼书》），可见“礼”源于习俗也是古代的共识。其时距战国时代不远。

有意地忽视礼的真实起源。[1] 实际上，关于这一点，他在《礼论》中已有所提示：

> 凡礼，事生，饰欢也；送死，饰哀也；祭祀，饰敬也；师旅，饰威也。是百王之所同，古今之所一也，未有知其所由来者也。

据此，礼乃是实实在在、源远流长的传统，其开端是无法追溯的。这就意味着，荀子先前所说的“先王制礼”并不是礼的真实源头。更为重要的是，“未有知其所由来者也”的说法暗示，荀子自己也不知道礼所来何自；但与此同时，他又极为关心“礼起於何也”的问题，花大量笔墨对之进行讨论，并作出明确回答。这一矛盾非常明显，完全不能以思想的内在矛盾来解释。结合以上的讨论，这只能理解为，荀子所谓的“礼之所起”与礼的真实起源（“由来”）根本不是同一个问题；进一步说，他讲“先王制礼”并非意在说明礼的真实起源，而是另有目的。

荀子论“先王制礼”的主要目的，可以从《淮南子·修务训》中找到线索：

> 世俗之人，多尊古而贱今，故为道者，必托之於神

① 认为荀子不了解历史事实的说法虽并非完全不可能成立，但它不仅简化了问题，终止了进一步的理解，也假定了历史事实（知识）本身对荀子很重要——从荀书多在实用层面运用史事看，这种假定显然很成问题。更何况，古人的历史知识并不像我们可能认为的那样贫乏（参前注）。

> 农、黄帝而后能入说。乱世闇主，高远其所从来，因而贵之；为学者蔽於论而尊其所闻，相与危坐而称之，正领而诵之，此见是非之分不明。

按此处，古之论说者，通达人情，以“能入说”为要，而不拘泥于“事实”；托言上古“圣王”，并非因为实有其事，而不过是为其主张寻找能够说服“世俗”、“闇主”的权威根据。在他们，历史事实的运用服从于现实目的，在必要的时候，甚至可以构造“事实”。[①] 这也可以视为荀子对“历史”之用的理解——其所谓“善言古者，必有节於今”[②]，即显明了这一点。关于古人这种灵活、实用的态度，张舜徽讲得更为具体透彻：“周秦诸子，每谈到自己所提出的议论主张，必高远其所从来，以求取得时君世主的重视。自然免不了在介绍他的理论时，过分地夸大它，把它说成至高无上、莫与比伦的神秘物，藉以提高它的作用和价值。”[③] 可见，荀子论“先王制礼”，是

---

① 换言之，历史或事实服务于生活。先秦人这一态度与歌德的说法同曲异趣。后者关于“真相”有一段极其精彩的谈话：“已往世人都相信路克里蒂娅和穆修士·斯克夫拉的英勇，并且受到鼓舞。现在却出现一种历史的批判，说这样的人根本不存在，他们只应该看作罗马人的伟大的鉴赏力所虚构出来的寓言。这样一种可怜的真相对我们有什么用处呢？如果罗马人足够伟大，有能力虚构出这样的寓言，那么，我们至少也应该足够伟大，去相信这样的寓言。”（1825 年 10 月 15 日的谈话，艾克曼著，洪天富译《歌德谈话录》，南京：译林出版社，2002）。不过，先秦人与此极为相似的态度似乎是无意识或更为自然的，因为，他们不需要面对历史科学的拷问，故不可能也不必要对“真相”有歌德的慧见——久病良医，殆不虚也。

② 《荀子·性恶》

③ 氏著《周秦道论发微·叙录》，北京：中华书局，1982，第 18 页。

借“先王”的权威为礼的正当性进行辩护。[①] 由于“先王制礼”的说法本身并不见得“神秘”，其用意就很容易被掩盖了。如果说这是一种“欺骗”，也非荀子有意为之，因为他已经明示过他对待历史的实用态度。何况“托古”也是先秦古籍的“通例”。[②] 不过，较之一些古代著述，荀子托言“先王制礼”还有更深一层的论证意义。从其关于“礼之所起”的论述看，他是在发生学的意义上讨论“礼之所起”，通过追溯到所谓的礼的“发源处”，进一步确认礼的正当性地位。在这一点上，他与现代思想有不谋而合之处：按戴维·施密茨（David Schmidtz）的说法，就制度的产生过程获得的正当性，是一种“（基于）发生的正当性”（emergent justification），[③] 荀子运用的论说策略正近于此。不过，“（基于）效益的正当

① 荀子论“礼之所起”，更托之于“古者圣王”，见《性恶》：“古者圣王以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，是以为之起礼义，制法度，以矫饰人之情性而正之，以扰化人之情性而导之也。”愈高远其所从来。如果注意到，墨子论“非乐”、“节葬”等也多托以“古者圣王”，荀子谈“礼之所起”的论辩意义就更强了。

② 张舜徽著《周秦道论发微·叙录》，北京：中华书局，1982，第18页。

③ 氏著 *Justifying the State*, *in For and Against the State*, edited by John T. Sanders & Jan Narveson, 1996, p82. 转引自周濂《正当性与证成性：道德评价国家的两种进路》，中国法学网。周文译为“发生的证成”。从转引文看，作者将“justification”译为“证成”、“legitimacy”译为“正当性”，这种用法似乎影响不小，不过，就词的本义而言，“legitimacy”为“合法性”、“justification”为“正当性”似较妥（详细辩证可参高丙中《社会团体的合法性问题》，社会学人类学网）。故本书采用“合法性”和“正当性”的说法。相信周译自有其理由，不过，本书仅引用其注释，故不予讨论。

性”（utilitarian justification）概念[1]，更能描述荀子论证的关键之处。他“证明”礼“发端”于满足人的自然欲望的要求并为政治共同体所必需，其实就指出了礼的实际效用，由此“效益”也成为礼重要的正当性基础。就当时的普遍趣味而言，这种论证很有说服力。但另一方面，对荀子来说，礼的正当化从不是一个理论论证的问题，而是运用论说技巧，说服人们承认并接受它的过程。因此，他的论说与现代意义上的“正当化诉求”其实有相当大的距离。[2] 在他的论说中，论证的基础及论证本身都是工具性的；所谓政治共同体和礼的起源理论，只不过是他为证明礼的正当性而搭建的桥梁，自然以实用为指向，不免使他的论说带有较强的功利色彩。因此就可理解，何以有论者指出，荀子以“功利主义”解释政治共同体的起源[3]——循此诠释思路，他关于礼之起源的说明显然也可同任此责。实际上，他甚至可能更为功利，因为，即便他真的就礼之来源作出了功利主义的解释，也很难看成他自己“真诚的”想法，倒更多是基于现实考虑而为的一种权宜的论说

---

① Baogang Guo, *Political Legitimacy and China's Transition*, in Journal of Chinese Political Science, Vol 8, No. 1&2, Fall 2003. 转引文同上。转引文译为“效益的证成”，相关说明同上。

② 在荀子，礼的正当性是不言而喻的，他真正关心的是这一正当性“概念”的有效性。本书使用“正当性”等一类用语，首先是因为“正当性”一词可以很好地描述他关于礼的信念特征（不仅仅是反应性的），以及他论说的目的——让人们接受礼，并试图使他们相信其为不贰之“道”；其次，他的论说策略与现代思想承认的“正当化”方式有较为一致的地方。运用“正当化”等词，便于更好地理解荀子相关论说的性质，也可在现代思想的背景下，突显荀子论说的特别之处，即其正当性“概念”（礼）的基础是依据这一“概念”及现实需要设计出来的，对他来说，这一概念较之其基础更为根本。最后，也是为了表达上的方便。

③ 冯友兰《中国哲学史》，上海：华东师范大学出版社，2000，第222页。

策略，换言之，他不过是在“功利地利用”功利主义。

3.2 礼的“自然”基础

虽然想必荀子很乐于接受其上述论说的效果，但给人一种在谈论礼之起源的阅读印象，却可能是他始料未及的。考虑到古人特有的思维方式，并更多地参照荀书，对他的以上论说，更贴切的理解可能是，礼和政治共同体的产生乃是“势之当然”，有不得不然的缘由，或者说有其必然性。于此，章学诚对“道之大原出於天”的理解很有启发性：

> 道之大原出於天，天固谆谆然命之乎？曰：天地之前，则吾不得而知也。天地生人，斯有道矣，而未形也。三人居室，而道形矣，犹未著也。人有什伍而至百千，一室所不能容，部别班分，而道著矣。仁义忠孝之名，刑政礼乐之制，皆其不得已而后起者也。
>
> 人生有道，人不自知；三人居室，则必朝暮启闭其门户，饔飧取给於樵汲，既非一身，则必有分任者矣。或各司其事，或番易其班，所谓不得不然之势也，而均平秩序之义出矣。又恐交委而互争焉，则必推年之长者持其平，亦不得不然之势也，而长幼尊卑之别形矣。至於什伍千百，部别班分，亦必各长其什伍，而积至於千百，则人众而赖於干济，必推才之杰者理其繁，势纷而须於率俾，必

推德之懋者司其化，是亦不得不然之势也；而作君作师，画野分州，井田封建学校之意著矣。故道者，非圣人智力之所能为，皆其事势自然，渐形渐著，不得已而出之，故曰天地。[1]

这里，“天”并非存在之“天”，而有“天然”（自然）之意，与人为相对，也区别于“偶然”。故所谓“道之大原出於天”，是就其自然且必然地体现于人类生活中而论，表明“道”不仅不出自人的构想，也为人的智力所不及，是“非如此不可”。由此看，章氏所说的“道”或“势之自然”隐有“规律”的意味，是内在于人类生活之中的必然性。虽然有人始有“道”，但由于人们必然且不自觉地依照“道”展开生活方式，因此，它看起来好像是一种先于人的、与天地同久的存在。从事实的层面看，这固然是一种错觉，不过，鉴于“道”的必然性和非人为的特点，说它“出于天”也未尝不可。所以，古人以“天”言“道”，并不必然有神秘的或形而上的意味，只不过表示“道”为不得不然之“势”。这样一种平实的理解是很理性的。荀子没有使用类似的说法，也更不可能讲“道之大原出於天”，但其论说思路与此非常相似：

……力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能

① 氏著《文史通义·原道上》

行？曰：义。故义以分则和，和则一，一则多力，多力则强，强则胜物；故宫室可得而居也。……故人生不能无群，群而无分则争，争则乱，乱则离，离则弱，弱则不能胜物……①

显然，此处与前面引用过的荀子说明政治共同体和礼之"起源"的几处论说的致思理路是一致的。考察这段引文，若抛开"起源"之类的诠释，就可以看到，荀子实际上以"群"、"礼义"为人类生活之"不得不然"。这一视角，在前引《礼论》首段及以下的论说中表现得更为直接：

夫贵为天子，富有天下，是人情之所同欲也。然则从人之欲，则势不能容，物不能赡也。故先王案为之制礼义以分之，使有贵贱之等，长幼之差，知愚、能不能之分，皆使人载其事而各得其宜，然后使谷禄多少厚薄之称，是夫群居和一之道也。②

可见，依荀子的本意，他论"群"、"礼义"之所起，主要并不是通过追溯它们的历史源起，将其正当性诉诸其久远古老的"正统性"，而在于显明"礼义"之产生乃是人类生活的不得

① 《荀子·王制》
② 《荀子·荣辱》

不然之“势”，具有必然性，并因此被视为“道”。[1] 表面上看，这与“起源”进路的理解不仅均具其合理性，且都能达成荀子的论说目的——为礼的正当性辩护。但这两种理解所涉及的正当化方式有本质的区别。如前述，在第一种即“起源”进路的理解框架中，礼的正当性基础是荀子出于辩说目的而作的技术设置，带有很强的权宜色彩。第二种进路中的正当化方式，是将礼的正当性建立在其必然性的基础上，不仅可看成荀子（对礼）的信念的通俗化表达，也体现了一种对必然性的亲近感——推而言之，这也可以表现为对一切“不得不然”之物的接纳，即荀子在相当程度上认同的“因”的态度。[2] 这一点，以多种形式不同程度地贯穿于他关于礼（尤其是礼文）的具体论说之中。

从荀子的论说来看，礼之为“不得不然”，在于其不得已而起之“分”义。如前引文所示，他从“群”的生活人手论此“势”之当然，隐含的前提正是承认人的自然欲望的合理性：“使欲必不穷於物，物必不屈於欲”[3]。循荀子论说的思

---

① 礼义作为“人道”具有必然性，并不意味着它会在现实中自动地呈现出来。这正如自然界的一种规律，只有当人认识并接受它，它才会对人的生活发生影响；但人在活动中违反这种规律，就会受到某种“惩罚”。

所以，礼有必然性与“道之不行”的现实并不矛盾，相反，在荀子看来，当时混乱的现实政治正揭示了违悖礼义的后果，因而更证明了他有必要展开论证和劝说。

② 在《解蔽》中，荀子明确指出，“天”（多有“天然”之意）也为“道之一隅”，故因循“天”有其合理性，他反对的，只是完全依循“天”而无所作为（“尽因”）。《天论》虽未出现“因”的说法，但更明确具体地表达了荀子的这一态度，如“暗其天君，乱其天官，弃其天养，逆其天政，背其天情，以丧天功，夫是之谓大凶。”

③ 《荀子·礼论》

路，由“欲”之自然且当然，而有“群”之必然；由“群”之必要，进而有“分”义之不得已；在此基础上，始能论“节欲”或“养欲”：

> 故虽为守门，欲不可去，性之具也。虽为天子，欲不可尽。欲虽不可尽，可以近尽也。欲虽不可去，求可节也。所欲虽不可尽，求者犹近尽。欲虽不可去，所求不得，虑者欲节求也。道者，进则近尽，退则节求，天下莫之若也。[①]

按文意，“近尽欲”与“节欲”当就“分”义之两极而论。[②]依上者（如天子）言，“近尽”其欲而致“养欲”之功；依下者（如守门）言，通过节其所欲，而给其所求。这是等差之义的体现，[③] 即荀子所谓“德必称位，位必称禄”[④]。他称此类差等为“不同而一”之“至平”，“群居和一之道也”，[⑤] 意谓

---

① 《荀子·正名》

② 杨倞注“道者，进则近尽，退则节求，天下莫之若也”曰：“道，谓中和之道，儒者之所守也。进退，亦谓贵贱也。道者，贵则可以知近尽，贱则可以知节求，天下莫及之也。”王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第 429 页。

③ 乔安水《荀子礼论研究》第二章第三节论此“近尽欲”与“节欲”，似未作等级分别，或可斟酌。按上下文，荀子以两端（贵和贱）言当无可疑。实际上，荀子“礼论”无可回避的一点是，其极为强调“分”义在诸多方面的表现。又，乔文论礼与欲之关系甚详，可参。华东师范大学哲学系 2004 年度博士论文。

④ 《荀子·富国》

⑤ 《荀子·荣辱》

其要归于“治”,[①] 自有其当然之“势”。不仅如此，按荀子的论说，礼之文饰同时也根植于人情之自然，不只是等差之义的含蓄表现。

鉴于荀子关于“情”的讨论在所谓“人性论”的层面似未受到足够重视，先简单回顾一下他的相关论说：

> 凡性者天之就也，不可学，不可事。……今人之性，目可以见，耳可以听。夫可以见之明不离目，可以听之聪不离耳，目明而耳聪，不可学，明矣。[②]

> 若夫目好色，耳好声，口好味，心好利，骨体肤理好愉佚，是皆生於人之情性者也；感而自然，不待事而后生之者也。[③]

就此看，荀子所谓的“性”表示人天生之官能及其自然产生的欲望本能，当无可疑。[④] 他常以“情”、“性”同论，并不表

---

① 见杨倞注“不同而一”。王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第71页。

又，考虑到荀子所谓的“德必称位”，此处之“治”除政治上之涵义外，尚指道德层面之“治”：禄称位、位称德，故欲其禄者必思其德。于此，柳诒徵论之甚明，其引《礼记·大学》“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本”云：“则礼之阶级为表，而修身平等为里，显示阶级制度不足以限人，而人之平等者，惟在道德。”氏著《国史要义》，上海：华东师范大学出版社，2000，第342－343页。

② 《荀子·性恶》

③ 同上

④ 徐复观《中国人性论史》（先秦篇），上海：上海三联书店，2001，第205－206页。详细辩证参该书第八章。

示他将“情”、“性”、“欲”看成同样“一个东西”①。事实上，这三者的微妙区别对荀子可能是很重要的。

> 性者天之就也，情者性之质也，欲者情之应也。②

> 生之所以然者谓之性。性之和所生，精合感应，不事而自然谓之性。
>
> 性之好、恶、喜、怒、哀、乐谓之情。情然而心为之择，谓之虑。心虑而能为之动，谓之伪。③

关于现实欲望的产生机理，荀子描述得很细致。人生而有“性”且有“情”，情又为“性之质体”④，故“情”与“性”相依，皆为不事而自然者。人“性”始为混沌，“感物之后，分为此六者，谓之情”：好、恶、喜、怒、哀、乐，⑤随之即形成对外物的情感判断。具体地讲，若人无好恶之心，则世间万事万物于人无别；但人生不能无“情”，有“情”者不能不接物，并将“好、恶、喜、怒、哀、乐之情”投映于外物，由此事物即分别为可喜者、可恶者等等。由于“情”为欲望本能（“性”）之“质体”，当其感应外物而具方向性，就会赋予欲望本能明确的情绪意向，使其随“情”对外在事物的分

① 徐复观《中国人性论史》（先秦篇），第 205 页。

② 《荀子·正名》

③ 同上

④ 见杨倞注“情者，性之质也”。王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第 428 页。

⑤ 见杨倞注“性之好、恶、喜、怒、哀、乐谓之情”。同上，第 412 页。

别而具体化、现实化。如人的食欲本能，初时只是欲“食”，对所欲者并无判别，一旦“情”为外物贴上“可喜”、“可恶”等标签，人就必然会对所欲食者有所选择，从而确定其欲望对象，此时欲望本能就显现为有具体内容和指向的现实欲望。这种现实欲望以欲望本能为基础，以“情”与外部世界的互动为形成条件，使原为盲目的“性”之本能欲求找到了实在、明确的方向。这是“欲者情之应也”的主要含义。此外，“情”还具有延续性，故其为欲望本能“认可了”某种欲求对象后，又会发动这种本能产生追求它的愿望：“以所欲为可得而求之，情之所必不免也。”[①]至于是否将此愿望付诸行动，则取决于人对现实的理性判断，即“心为之择”（虑），[②]故荀子言：“欲不待可得，所受乎天也；求者从所可，受乎心也。”[③]可见，有“性”即有“情”，有“情”即有“欲”；人对外在事物的具体欲望，发端于“性”而成于“情”。据此可明了，荀子以“情之应”描述“欲”，表明他注重现实欲望，并把“情”视为调节“欲”的关键环节。虽然他不乏精细的理论分析能力，但他显示这种能力主要是为了寻找调控现实欲望的途径。他一贯务实的思考和辩说品格，使他不会满足于仅认识和解说一般的欲望本能，而必然关注驱使人们渴求行动的现实欲望；他即便在笼统的意义上讲“目好色”等“生於人之情性”，也于有意无意间将讨论重心定位在经验性的现实欲望

---

① 《荀子·正名》。此处之“可”当指情感上的认可，与“心”之所“可”（理性判断）有别。

② 参《荀子·解蔽》：“心者，形之君也，而神明之主也。”

③ 《荀子·正名》

上。因此，他屡用“情性”一词，决不是无心之举；“情”、“性”、“欲”虽同属一体而不可分割，[1]但三者的区分并非可有可无——这种区分正为他论礼所必需。

从上述“情”、“欲”的关系看，“情”可谓是“养人之欲”的关键之处。[2]“欲”之难养，正在于“情”之不调。就此，荀子明言礼乃是基于人之“天情”[3]并为调养其好恶喜怒哀乐而设：

---

① 如本书第五章所示，荀子的“性恶”论也具有现实意义。他讲“性恶”时，虽牵涉到人的自然欲望倾向在现实中的表现，但基本上单提“性”之为“恶”，很少将“情”、“欲”与之并论。这可以理解为，“性恶”是一个具有普遍性的概括判断，并且，“性”、“情”、“欲”同体，而“性”最根本，为所有“情”、“欲”之源头；就最根本者展开价值定性，乃是一个清晰的思想者和论说者的必然之举。

② 对荀子的论说，一个同样重要的概念是“心”。不过，“心”虽为“天君”，却是“虚”的——“心居中虚，以治五官，夫是之谓天君”（《荀子·天论》）；没有具体的内容，故不太可能成为“因”的“根据”，而更多地涉及到引导和教育的问题。按荀子，“心知道，然后可道”（《解蔽》），正是由于“心”具有认识“道”并认可“道”的能力，他展开的诸多旨在打动人“心”的论说，才显示出其必要性，因为，“可道”恰是“守道”的前提：“可道然后守道，以禁非道”（《解蔽》）。从“道”融入人“心”的这个过程，可理解荀子所谓的“心不胜术”（《非相》）实际上暗示了，“心”之所择主要在于外部力量的影响，因此，“道”作为一种善“术”，有可能将人们引向“正确的”生活：“术正而心顺之，则形相虽恶而心术善，无害为君子也”（《非相》）。此外，也可同时明了，荀子所说的“心”，不只具备现代意义上的理性认知能力，同时也包含着对可欲事物的“斟酌”以及行动的“意志”。理智认识到“道”，并不保证人能“守道”，所以，“心”作为“天君”“以治五官”，显然包括了主宰人行为的“意志”等方面。关于影响人作出某一具体行为的因素及过程，霍布斯有较细致的描述，可参氏著，黎思复、黎廷弼译《利维坦》第六章《论自觉运动的内在开端》，北京：商务印书馆，1985。又，“心”的问题，在荀书中固然有其重要性，但不是本书的讨论方向，对之不作展开。

③ 《荀子·天论》：“形具而神生，好、恶、喜、怒、哀、乐臧焉，夫是之谓天情。”

> 故情貌之变，足以别吉凶，别贵贱亲疏之节，期止矣；外是，奸也；虽难，君子贱之。……相高以毁瘠，是奸人之道也，非礼义之文也，非孝子之情也，将以有为者也。故说豫娩泽、忧戚萃恶，是吉凶忧愉之情发於颜色者也。歌谣謸笑、哭泣谛号，是吉凶忧愉之情发於声音者也。刍豢、稻粱、酒醴、餰鬻、鱼肉、菽藿、酒浆，是吉凶忧愉之情发於食饮者也。卑绕、黼黻、文织、资粗、衰绖、菲繐、菅屦，是吉凶忧愉之情发於衣服者也。疏房、檖貌、越席、床笫、几筵、属茨、倚庐、席薪、枕块，是吉凶忧愉之情发於居处者也。①

此处为防人行礼以难为高而流于不当，故明礼之“中”。类似的论说，《礼论》中还有不少。通观此段，要之，“吉凶忧愉之情”必表现于外，有具体的表达方式。从表面看，礼只是在表达方式上节制人“情”，令之“发而皆中节”②，但这种节制当然也会反映在其表达形式的载体（衣服、饮食等）上，从而达到“养人之欲”的目的。因为，“情”的表达物同时也是“欲”所指向的对象，并且，“欲者情之应”，对同一物的同类欲望，忧、愉之时表现各不同，通过调整“忧愉之情”并明确其相应的欲望表达，可以在相当程度上节制人的与那一方面“情”相应的欲望，如，“口好味”虽为人情所不免，但

---

① 《荀子·礼论》

② 《礼记·中庸》：“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。”

忧、愉时所好之“味”有轻重之别，吉、凶之礼因之规定相应的饮食标准，从而既使“欲”与“情”相顺而有所节制，又不致令人过于刻薄己“欲”而害“情”于不当。这是在明确等差的基础上，就个人之“情”、“欲”言，同时明了“养人之欲”的一面。据此，就可以理解荀子“孰知夫礼义文理之所以养情”[①] 的感叹，实有着比字面更为丰富的意义。

然而，论礼以饰情、养欲为用，只是荀子明“礼以顺人心为本”[②]的一部分，按其论说，礼的等差[③]不仅为人群生活的不得已之“势”，同时也基于人情：

> 君子既得其养，又好其别。曷谓别？曰：贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也。[④]

> 材性知能，君子小人一也。好荣恶辱，好利恶害，是

---

① 《荀子·礼论》。同处又言：“孰知夫出死要节之所以养生也！孰知夫出费用之所以养财也！孰知夫恭敬辞让之所以养安也！”而“出死要节”、“出费用”、“恭敬辞让”其实也是“礼”之一端。

② 《荀子·大略》。按下文，此处，“心”近“情性”，下同。且古时“心”作“性”、“情”或“统性情者”有之，参宗福邦等主编《故训汇纂·心部·心》，商务印书馆，2003，注项59、60、4。

又乔安水《荀子礼论研究》第二章第二节曾言“情并不单单指心”，似谓二者有相通处，可参。华东师范大学哲学系2004年度博士学位论文。

又，荀子论礼之“三本”（天地、先祖、君师），均就人之常情立论。详参《礼论》。

③ 参《荀子·富国》：“礼者，贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也。”

④ 《荀子·礼论》

君子小人之所同也。若其所以求之之道则异矣。[1]

此处表明，好高出他人，乃是人之常情，而有“荣”之实者必要求“荣”之名。但“名”并非一个挂空的东西，必定有相应且具体的表现形式。从礼的角度的来看，这即是显明等差之“藩饰”：

> 古者先王分割而等异之也，故使或美或恶，或厚或薄，或佚乐，或劬劳，非特以为淫泰夸丽之声，将以明仁之文，通仁之顺也。……若夫重色而衣之，重味而食之，重财物而制之，合天下而君之，非特以为淫泰也，固以为王天下，治万变，材万物，养万民，兼制天下者，为莫若仁人之善也夫！[2]

故此，“天子袾裷衣冕，诸侯玄裷衣冕，大夫裨冕，士皮弁服”,[3] 乃是依其“德”、“位”、“禄”而设。在荀子看来，这样一种标明等差的文饰，显明“荣”者之“荣”，有诱人上进之功。并且，设置这种“尊贵的表记”，也是基于对人性的洞察，确切地说，是利用了人们对“表象的语言”的自然尊崇[4]。关于这一点，很少有人像卢梭一样讲得如此直白：

---

① 《荀子·荣辱》

② 《荀子·富国》。

③ 《荀子·富国》

④ 参卢梭著，李平沤译《爱弥儿——论教育》，北京：商务印书馆，1978，第469页。

> 尊贵的表记，如王座、王笏、紫袍、王冠和纹章，在他们（人民）看来都是神物。用这些赫赫的表记把一个人装扮起来，就能受到他们的敬重。这个人不用军队和威胁的手段，只要一开口，人们就服从。现在人们要取消这些表记，……王室的尊严将从所有的人的心中消失，国王只有使用军队才能得到人民的服从；臣民之所以尊敬他，完全是由于害怕受到惩罚。[①]

从为政的角度看，这种“尊贵的表记”无疑同样适合于描述礼，关于这一点，徐干的讨论极为深入，甚至在说法上也与卢梭似出一辙：

> 夫法象立，所以为君子。法象者，莫先乎正容貌，慎威仪。是故先王之制礼也，为冕服采章以旌之，为佩玉鸣璜以声之。欲其尊也，欲其庄也，焉可懈慢也。夫容貌者，人之符表也。……《诗》云：“敬尔威仪，惟民之则。”若夫堕其威仪，恍其瞻视，忽其辞令，而望民之则我者，未之有也。莫之则者，则慢之者至矣。[②]

正是在此意义上，荀子将显明等差之礼仪视为一种政治的“修辞法”[③]。按他的理解，通过以“尊贵的表记”“藩饰”在

① 参《爱弥儿——论教育》，第469－470页。并参该书第471页关于罗马人运用“表象的语言”的讨论。

② 氏著《中论·法象》

③ 参卢梭著，李平沤译《爱弥儿——论教育》，北京：商务印书馆，1978，第471页。

位者，可以树立其权威，从而使其法令得以自然、畅通地施行：

> 故先王圣人为之不然。知夫为人主上者不美不饰之不足以一民也，不富不厚之不足以管下也，不威不强之不足以禁暴胜悍也。故必将撞大钟、击鸣鼓、吹笙竽、弹琴瑟以塞其耳，必将锏琢、刻镂、黼黻、文章以塞其目，必将刍豢稻粱、五味芬芳以塞其口，然后众人徒、备官职、渐庆赏、严刑罚以戒其心。①

此“先王圣人”之“知”，即是知人之天然性情，了解并利用人们对于贵重文饰自然而然的尊敬。② 据此，荀子又表明，礼仪之差等，不仅是礼义必然的外在表现形式，也是虑及人情而不得已为之，或者说，这是“礼本于人心”的另一面，基于人之“自然”。

荀子的以上辩说，正与郭店楚简《物由望生》篇所谓的“礼，因人之情而为之节文者也”③ 相应，同时，也就可以理解史迁关于“礼”的议论：

> 洋洋美德乎！宰制万物，役使群众，岂人力也哉？余至大行礼官，观三代损益，乃知缘人情而制礼，依人性而

---

① 《荀子·富国》

② 参《荀子·富国》：“不威则罚不行。”杨倞注曰：“上下悬隔，故得以法临驭，若君臣齐等，则威不立矣。”王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第186页。

③ 李零《郭店楚简校读记》，北京：北京大学出版社，2002，第159页。

作仪，其所由来尚矣。

此处出于《史记·礼书》篇首，可谓与荀子的看法如出一辙。这表明，他们关于礼的理解在根本上有着相当共通的地方，因此，史迁于《礼书》中大量引用《荀子·礼论》，并非偶然，更不必由此而论荀书的真伪——历来英雄所见略同，互为借用，常在情理之中。

从“本于人心”看荀子关于礼的论说，也许会觉得，他实际上以“人性”为“善”或在某种程度上承认“性善”。但是，这种印象不仅在某种程度上受孟子“善端”之说[①]的影响，也多少忽略了荀子论说的根本动机。荀子言礼之“本于人心”，一方面，通过对礼的根基回溯性的理解，将礼的正当性建立在一个较为“自然”的基础（即人的天然情性）上——就当时的普遍风气而言，这个基础既安全可靠，也易为人接受；另一方面，也表示礼乃是顺乎人之天然情性的一种引导性的、完善性的制作，就此而明其可欲与可行。所以，荀子关于礼的论说，可以归结为“无性则伪之无所加，无伪则性不能自美”[②]。实际上，他以人群生活为背景，旨在阐明礼的正当性和有效性，而无意于对“人性”进行定性；并且，在他极为现实的眼里，“善端”一类说法不仅是可疑的，或许也是有害的。[③] 更为重要的是，虽天然情性人人有之，但有薄厚之分、偏全之别，故荀子讲“礼本于人心”有其特定的涵义：

① 参《孟子·公孙丑上》

② 《荀子·礼论》

③ 请参本书第二章第二节“非孟”部分。

他并非就所有人之“心”言之，而是从人之常情立论。按荀子，“礼本为中人设”[1]。在人群中，“中人”最具代表性，中人之情也可视为人之常情；以此常情为准，过之或不及者不乏其人，正是基于这一点，荀子言：

> 礼者，断长续短，损有余，益不足，达爱敬之文，而滋成行义之美者也。[2]

杨倞注曰：“皆谓使贤不肖得中也。贤者则达爱敬之文而已，不至於灭性；不肖者用此成行义之美，不至於禽兽也。”[3] 更表明礼循人之常情而成“文”。故此，荀子论“三年之丧”，谓之“称情而立文”,[4] 正是基于“子生三年，然后免於父母之怀”[5] 这一常识；同时，他又言“有血气之属”者莫不爱其类、爱其亲，而人为最[6]，诸如此类，均是就人之常情立论，并非如孟子论“性善”那样，断言“人皆有之”[7]。

总的看来，荀子论礼，始终本于“势之不得不然”、人天生情性之“当然”。在此意义上，就可以理解，他何以如此描

---

① 见杨倞注《荀子·大略》“故礼之生，为贤人以下至庶民也，非为成圣也，然而亦所以成圣也。”王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第489页。

② 《荀子·礼论》。

③ 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第363页。

④ 《荀子·礼论》。

⑤ 《论语·阳货》

⑥ 《荀子·礼论》

⑦ 《孟子·告子上》

述人在“无有壅蔽”[①] 的“大清明”[②] 状态下之所见：

> 万物莫形而不见，莫见而不论，莫论而失位。坐於室而见四海，处於今而论久远，疏观万物而知其情，参稽治乱而通其度，经纬天地而材官万物，制割大理而宇宙里矣。恢恢广广，孰知其极！睪睪广广，孰知其德！涫涫纷纷，孰知其形！明参日月，大满八极，夫是之谓大人。夫恶有蔽矣哉！[③]

此言人若辟除各种偏蔽，虚心以应物，则“万物莫有形而不显示於人，莫显示人而不有伦理，理无不宜而分位不失”[④]。这也可谓见“道”（礼义）。荀子虽用“明参日月”等富于想象力的说法喻示“虚壹而静则通於神明”[⑤]，但就礼义为当然之“道”而言，这里面并没有太多神秘之处，不过言人“不滞於偏见曲说”[⑥]，则能洞察到万物当然的秩序，犹如“道”直现眼前一般，与天然事物似无二致。这一点，进一步理解荀子关于“天”的讨论会更加明了。“天”对于他的辩说实际上有双重意义：一方面，如前章所论，以“天人相分”澄清“道”

---

① 见杨倞注“大清明”。王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第397页。

② 《荀子·解蔽》

③ 同上

④ 见郝懿行注“万物莫形而不见，莫见而不论，莫论而失位”。王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第397页。

⑤ 见杨倞注“夫恶有蔽矣哉”。同上。

⑥ 杨倞注“未得道而求道者，谓之虚壹而静”曰：“有求道之心，不滞於偏见曲说，则是虚壹而静。”同上，第396页。

之在人；另一方面，也以“知天”表明礼之“自然”根基：

> 圣人清其天君，正其天官，备其天养，顺其天政，养其天情，以全其天功；如是，则知其所为，知其所不为矣；则天地官而万物役矣。其行曲治，其养曲适，其生不伤，夫是之谓知天。[1]

所谓“天功”，即天地生养万物之神妙莫测。[2] 荀子以此论“圣人”为政的基础，正是承认人的天然情性及自然欲望自有其正当性，并且是一切政治制作的当然出发点。换言之，“圣人”“所自修行之政，曲尽其治；其所养人之术，曲尽其适；其生长万物，无所伤害”。[3] 之所以必言“圣人”宛转（“曲）[4]“全其天功”，乃在于人群生活的当然之势要求“分”

---

① 《荀子·天论》

② 《荀子·天论》：“列星随旋，日月递炤，四时代御，阴阳大化，风雨博施，万物各得其和以生，各得其养以成，不见其事而见其功，夫是之谓神。皆知其所以成，莫知其无形，夫是之谓天。”按杨倞“或曰”和王念孙说，“夫是之谓天”当为“夫是之谓天功”，脱“功”字。王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第309页。

③ 见杨倞注“其行曲治，其养曲适，其生不伤，夫是之谓知天”。王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第310页。

④ 关于荀文“其行曲治，其养曲适”之“曲”字，梁启雄认为“《荀卿书》例‘曲’字有‘周遍’之意”。（氏著《荀子柬释》，上海：商务印书馆，1936，第229页，并参第311页）此处杨注对“曲”字未详解，仍应以“曲”字。杨倞注《正名》“则从诸夏之成俗曲期”，依“曲”字本义，顺解之为“委曲”、“曲折”之意，郝懿行、王先谦均以为是，三家皆不认为“曲”字特需另解。（王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第411－412页。）其实，据“曲”之委曲、宛转的原义理解，荀文都可了然；若解“曲”以“周遍”之意，反解浅了荀子，他以“曲”喻圣人智虑之深沉曲折的一层意思就不见了。

而后可行，就此势非人力所能改变而言，也是“天”（天然）之一种表现。故荀子以“知天”论“圣人”，乃是谓其“明於人事则知天物，其要则曲尽也”[1]，而此“曲尽”，正是荀子对礼的描述。因此，他讲“天生人成”[2] 实际上具有相当特定的含义，并且，只有在“全其天功”的意义上，他所说的“圣人制礼”才有其真实性。[3] 整体看荀子的论说，他为礼所作的辩护可以套用《礼记·礼运》表达的一个见解：“承天之道，以治人之情”。[4] 只不过，他主要是在“理天地”[5] 的意义上诠释“承天之道”的基本精神。从他关于礼的论说，也就可以理解他的一段与其“人道”的主张似乎相矛盾的话：

> 凡礼，始乎棁，成乎文，终乎悦校。……天地以合，日月以明，四时以序，星辰以行，江河以流，万物以昌，好恶以节，喜怒以当，以为下则顺，以为上则明，万变不

---

① 见杨倞注“其行曲治，其养曲适，其生不伤，夫是之谓知天”。王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第310页。

② 《荀子·大略》：“故天地生之，圣人成之。”

③ 荀子正是在“知道”的意义上论“圣人”。可参《法行》：“公输不能加于绳墨，圣人莫能加於礼。礼者，众人法而不知，圣人法而知之。”又，《哀公》：“所谓大圣者，知通乎大道，应变而不穷，辨乎万物之情性者也。大道者，所以变化遂成万物也；情性者，所以理然不取舍者也。是故其事大辩乎天地，明察乎日月，总要万物於风雨，缪缪肫肫，其事不可循，若天之嗣，其事不可识，百姓浅然不识其邻。若此则可谓大圣矣。”并且，荀子所谓之“道”，基本指前述的“礼义”之类：“道也者何也，曰：礼义辞让忠信是也。”（《强国》）又，《礼论》：“礼者，人道之极也。”

④ 参《管子·心术上》：“礼者，因人之情，缘义之理，而为之节文者也。”

⑤ 《荀子·王制》：“故天地生君子，君子理天地；君子者，天地之参也，万物之总也，民之父母也。”

> 乱。贰之则丧也。礼岂不至矣哉！立隆以为极，而天下莫之能损益也。[1]

在荀子，礼义之生乃“势之自然”，礼仪文饰之起也自有其基于人情之不得不然，皆非人力所能任意为之。在此意义上，礼类似于一种“自然”的存在，确实与天地四时的运行没有多少不同。因此，荀子关于礼的前后论说实际上相当一致。同时，考虑到其论说目的，他所运用的“天地以合”等一类比喻性或情感性的表达，也可以视为其关于礼之当然的一种更通俗或更易为人接受的说法。

荀子就礼的“自然”基础论证其正当性，一方面可以看成与其辟“机祥”相一致而不可避免的一种态度，另一方面也可理解为他试图将礼的正当性建立在一个较低且结实的基础上。但是，由于他极为强调“天（然）”的合理性，有可能造成一种误解，即认为他在《天论》中关于“天”持有两种相反的态度：既坚持“天”的自然性，又相信其精神性。[2] 这种

---

① 《荀子·礼论》

② Robert Eno 指出，一些日本学者注意到荀书关于“天”的讨论中的唯心主义因素。其中，Matsuda Hiroshi 的说法尤其值得注意，他强调，《天论》和荀书其它地方表明的“天”的规范性存在方式，应该提醒读者，不能将荀子所说的“天”简单地等同于科学意义上的“自然”。Eno 自己显然也注意到荀书中“天”的双重意义，并由此考虑荀子讨论“天”的现实目的。（氏著 *The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defence of Ritual Mastery*, New York: State University of New York Press, 1990, pp. 131 – 133 and p. 169.）Eno 的上述论说确实显示了误解荀子关于“天”有两种相反态度的可能性。

印象不仅可能源于知识论的理解背景，并且也多少忽视了荀子明言过的一个政治立场：“天之立君，以为民也。”[①] 依荀子的论说，礼义之类正是“圣人”为“天下生民”的“大虑”；[②] 在此“大虑”中，“圣人”对天然事物的因循、尊重体现了其现实智慧和理性态度。在中国古代思想中，立君为民的说法本身并没有多少特殊之处。[③] 不过，由于牵涉到敏感问题，这一可以归为“民本”的政治立场有可能在诠释中与现代“民主”观念建立某种姻亲关系；但事实上，它们之间的距离是极其遥远的。“民”作为集合概念，尚未发育成为政治主体，而只是对象——虽然有时得以成为民粹情怀的对象。从“民本”过渡到“民主”，尚需要一些荀子所不知晓并且也不可能从礼的等差之义中生发出来的理论。[④]

礼的文饰，荀子在有的地方又称为“憛诡”，[⑤] 郭沫若论

---

① 《荀子·大略》

② 《荀子·荣辱》：“……况夫先王之道，仁义之统，《诗》、《书》、《礼》、《乐》之分乎！彼固天下之大虑也，将为天下生民之属长虑顾后而保万世也。”关于此问题，可同参王国维《殷周制度论》，氏著《观堂集林》卷十，河北教育出版社，2001。

③ 参《孟子·尽心下》：“民为贵，社稷次之，君为轻。”

④ 这个过渡之困难，可从柏克（Edmund Burke）对“人民的权利”变为“人民的权力”的质疑可略见一斑。（氏著，何兆武等译《法国革命论》，北京：商务印书馆，1999，第 81 页）荀子所谓的“民本”，实际上可以理解为人们有从人群生活中获得好处的权利。由于这是一个附带性的问题，且也不乏专论，故本书不再涉及。

⑤ 《荀子·礼论》：“祭者，志意思慕之情也。憛憾唈僾而不能无时至焉。故人之欢欣和合之时，则夫忠臣孝子亦憛憾而有所至矣。”

此为“神道设教”。[①] 从荀子“君子以为文，百姓以为神”[②]的说法看，礼在某种意义上确乎是一种神道设教。然而，即便如此，也很难构成对荀子的责难，因为在当时，“百姓以为神”乃是一个事实，而非一种设定。[③] 故他所言，不过意在维持“百姓”固有的习俗，这与他的“政教习俗，相顺而后行”[④] 的主张是一致的。他关心的始终是“治”如何可能，而非普遍“启蒙”的问题；他的“百姓以为神”的说法，主要是基于意识到习俗力量之强大，不顺之不足以施行“政教”，缘此而对民间信仰方式持宽容和认可的态度。这样一种认识和处理方式，并非他所独有。[⑤] 当然更不可能从“神道设教”的角度理解荀子关于礼的论说意图。他论说的目的，正是要在辟除各种可能影响那些潜在的“士君子”的神秘观念[⑥]的基础

---

① 氏著《荀子的批判》，《郭沫若全集》（历史编）第二卷，北京：人民出版社，1982，第 217－218 页。

② 《荀子・天论》。《礼论》：“其在君子以为人道也，其在百姓以为鬼事也。”意同。

③ 郭沫若也曾指出，这种“以为神”乃是“旧时代的仪节习俗”，是“人民的信仰”。（氏著《荀子的批判》，《郭沫若全集》（历史编）第二卷，北京：人民出版社，1982，第 217 页）。荀子辟“机祥”固然不针对“百姓”，但也可见这一习俗的影响之大。

④ 《荀子・大略》

⑤ 《孔子家语・入官》：“君子莅民，不可以不知民之性而达诸民之情。既知其性，又习其情，然后民乃从命矣。”又，《礼记・王制》：“修其教，不易其俗。齐其政，不易其宜。中国戎夷，五方之民，皆有其性，不可推移。”

又，品达：“习俗乃众人之王”。Pindar, *The Nomos－Basileus* (*fragement*), *in Eearly Greek Political Thought from Homer to the Sophists*（影印本），translated and edited by Michael Gagarin and Paul Woodruff，北京：中国政法大学出版社，2003，p. 40. 并参该书第三部分“Herodotus”，p. 82.

⑥ 请参本书第二章第一节。

上，对他们提出更高的要求，阐明礼之当然与可欲，从而有可能使他们确认礼作为人群生活方式的正当性或有效性。

在以上论说中，荀子似乎并没有在正当性和有效性之间作出严格的区分，有时甚至将有效性的论证直接等同于正当性的确证，从而使得其论说呈现出较为功利的色彩。这主要是由他的辩说目的决定的。在荀书，其辩说乃不得已为之，起于特定的时代环境：“今圣王没，天下乱，奸言起，君子无势以临之，无刑以禁之。”[①] 这就使得他必然注重其论说的实际效果，将效用性作为辩说的主要支点。这一点，不仅体现于他对诸“异端”的回应，并且不可避免地反映在他为礼所作的正面辩护之中。在某种意义上，前者可以视为后者的准备阶段，而后者不过是基于前者的进一步论说和必需的工作，它们在论说动机和目标方面相当一致。但是，他为礼所作的辩护仍然应该视为一种正当性论证，对他来说，礼不仅是正当的，其正当性也是不言而喻的，换言之，礼作为他的信念，毋需任何有效性之类的证明作为支撑。

> 人之所以为人者何已也？曰：以其有辨也。……今夫狌狌形笑亦二足而无毛也，然君子啜其羹，食其胾。故人之所以为人者，非特以其二足而无毛也，以其有辨也。夫禽兽有父子而无父子之亲，有牝牡而无男女之别。故人道莫不有辨，辨莫大於分，分莫大於礼，礼莫大於圣王。[②]

---

① 《荀子·正名》
② 《荀子·非相》

这里就“人之所以为人”立论，表明荀子实际上对礼抱持一种信念性的认同。正是这样一种信念，使得他关于礼的正当性的论证成为一种真正意义上的辩护。这即是说，他的论证，是为了向那些反对或漠视传统秩序的人显明礼的正当性，由此而达到维护礼的目的；而任何关于礼的正当性论证，对他自己无疑都是多余的。在这一方面，他和孟子极为相似，这种相似性甚至也体现在表达方式上：其谓“人之所以为人”与孟子言“人之所以异于禽兽者几希”[①]，几无差异，如出一辙。

此外，即便不论荀子关于礼的真实立场和论说意图，仅就其论说本身来看，礼也并不如有论者所说那样是“对人性的根本改造”[②]，相反倒显示，礼之所起正有其“人性”基础。不过，以“人性”谈礼之根基，很容易造成一个错觉，似乎荀子的“性恶”论是其礼论的一个基本前提，但是，很明显，荀子关于礼的论说正是试图显明人的天然情性的合理性，并在此基础上论证礼的正当性。其实，对“人性”的洞察及某种程度的认可，贯穿于他的大部分辩说。这一点，在他批驳“异端”的时候已有所表现，及至其为礼本身进行辩护，则愈加明显；更为重要的是，如果没有对“人性”相对宽容的理解和相当程度的利用，荀子接下来的劝说工作几乎无法展开。在他这些相当重要的论说中，“人性”并没有以一种“恶”的面目出现。事实上，“性恶”一说虽然触目惊心，也似为荀子的标新立异之论，但并不能涵括他对“人性”的全部判断或

① 《孟子·离娄下》
② 惠吉星《荀子与中国文化》，贵阳：贵州人民出版社，1996，第110页。

评价。他提出这一历来颇受诟议的学说，不仅有其对现实背景的考虑，也涉及操作手段的问题，而这个问题，尽管相当重要，也只是他的辩说的一部分。[1] 因此，在荀子此前及接下来的论说中，虽然始终有一个“人性”的背景，但谈论“人性”之为“恶”，似乎均为时尚早。

① 请参本书第五章。

第4章　“接人用抴”：劝说的方式及其层次

无论是批评或攻击“异端”，还是为礼作正面的辩护，都旨在向读者显明礼之必要，荀子的这种努力，本身就带有劝导的意味，可以说，在此前他的劝说工作其实已经开始了。但他并不满足于这一类广义的或泛化的劝说，而试图有选择地向特定的人群展开具体的说服，加强其劝导的效力。首先，现实中的人尽管有某些共同的倾向，但他们最需要的东西是千差万别的，因此，一种未特别区分说服对象的劝说不太可能把握住不同的人的欲望焦点而具有较强的针对性。其次，不同的说服对象对于荀子的学说成为主流意识形态并获得推行，所能起到的作用可谓天悬地隔，他此前的趋于平均化的劝说显然尚未充分地照应到这一点。

辟除“禨祥”和排除“异说”本身并不能使人们确信礼为其个人生活的正道。荀子关于礼的正当性论证承接了这一问题，并从个人的天然情性入手展开此论证。但整体看他的相关论说，礼主要是作为人群的生活方式获得其正当性的，这就会产生一个疑问：群体的生活方式何以成为个人的道德生活准则？对于荀子，这不是一个理论上“应当”的问题，不能仅仅告知人们，个人生活应该服从群体生活，而必须考虑到人们在现实生活中会作出何种反应。如前所论，礼规定的生活方式

并非出自任何意义上的“约定”，而在根本上是缘于“圣人”对“道”与人情的超常的洞察和智虑。从荀子的论说来看，他无疑会认为，这种智虑为大多数人所不具备，[①] 群体生活之应然或许也是他们不关心的；就此言，他们很可能会自然地将其个人生活看成最为根本或优先的。荀子显然注意到了这一点，故此，他不只确证礼作为人群生活方式的正当性，并且试图向人们表明，礼同时也为个人生活所必需，因为——通俗地说——它会带来他们所需要的“好处”。这种更为具体务实的劝说，要求他必须更具体地了解和区分人们的实际需要，并使用多种劝说方式和技巧去应对不同的需要。不过，正因为如此，他的一些说法受到了不少后学者的质疑甚至批评。

4.1　谈说之术

战国时，游说成风，[②] 最著名之说士，无过于苏秦、张仪。二人以布衣之身，遍说诸侯，或合纵或连横，均影响时势、显赫一时。其事迹《史记·苏秦列传》、《张仪列传》记之甚详。如苏、张一类的纵横术士，之所以能“游说诸侯以显名”[③]，主要在于他们擅长辞辩。在这一方面，他们同辩者颇为相似，也因此容易相混。但是，他们的相似只是表面的，

① 参《荀子·赋》：“皇天隆物，以施下民，或厚或薄，常不齐均。……血气之精也，志意之荣也，百姓待之而后宁也，天下待之而后平也，明达纯粹而无疵也，夫是之谓君子之知。”

② 详参杨宽《战国史》第十章第一节。上海：上海人民出版社，1998。

③ 《史记·苏秦列传》

二者之间其实差别很大。辩者只是为辩而辩，其所好者，大多不过是以口舌胜人、取“善辩”之名。对于他们，可以说，“辩”既是手段也是目的。相较之下，纵横家相当实际，在某种意义上，他们也远为功利，辞辩于他们仅仅是获取功名的手段，其所求者，并非“善辩”的虚名，而是高官、厚禄一类切实的好处。如苏秦者，挂六国相印，其声名之显赫远非辩者可比。[①] 所以，虽然纵横术士也像辩者一样不关心事情的对错或好坏，但他们是真正的功名之士，既不以能“辩”之名为意，也就不会拘泥于言说本身而论辩无已。他们对待“辞”的态度非常现实且灵活，在他们看来，“辞”不过是其进身之道，只要能为人接受，可以随时因事因人进行相应的调整。[②] 换言之，他们辩说的最直接的目的是“说服”，并因此更加注重辞辩的实际效果，这使得他们相当注意揣摩人心，随机应变，不执着于任何说法，而着意于有效的说服角度和方式。正是在此意义上，史迁称“其术长於权变”[③]。

纵横术士驰骋口舌，博取功名利禄，向来声名不佳。[④] 然而，史迁特为苏、张作传，并盛言“其智有过人者”,[⑤] 对其通达权变显然有赞许之意。相较之下，名辩家虽然称盛一时，却不见列于《史记》诸传。他们遭此冷遇，除因为其所言所

---

① 详参《史记・苏秦列传》、《张仪列传》。

② 同上

③ 《史记・苏秦列传》

④ 太史公迁曰：“苏秦被反间以死，天下共笑之，讳学其术。”又言，“吾故列其行事，次其时序，毋令独蒙恶声焉。”（《苏秦列传》）纵横术士之声名，由此可见一斑。

⑤ 《史记・苏秦列传》

行于当时的政治局势影响不大之外，恐怕也在某种程度上反映了史迁对两家有所区别的态度。回顾荀子对辩者激烈的攻击，再考虑他趋于实用的辩说方式，这种态度或许也很适合于描述他对上述两家的判断。这一点，从其论“谈说之术”可见一二：

> 谈说之术：矜庄以莅之，端诚以处之，坚强以持之，譬称以喻之，分别以明之，欣驩芬芗以送之，宝之，珍之，贵之，神之；如是则说常无不受；虽不说人，人莫不贵。夫是之谓为能贵其所贵。传曰：“唯君子为能贵其所贵。”此之谓也。①

荀子以“说常无不受”论“谈说之术”，表明他实际上将说服视为“谈说”的根本目的。从其言“能贵其所贵”看，他不只对“谈说”的行为及其技巧本身持相当认可的态度，并且很注重实际的说服效果。在这些方面，荀子与当时的纵横术士极为类似，均从实用的角度来考虑“辞”的运用，表现了其完全有别于辩者的趣味。荀子所说的“欣驩芬芗以送之，宝之，珍之，贵之，神之”等谈说技巧，也与纵横家迎合人心的倾向比较接近。因此，《说苑·善说》将他的“谈说之术”与纵横家的言论、事功相提并论，并不是偶然的。荀子与纵横术士的上述相似之处，使他同辩者之间的区别更加明显并且重要。在这种情况下，如果将荀子关于“辩”、“说”的相关论

---

① 《荀子·非相》

说套入名家（辩者）的理论框架进行讨论，不只可能误解荀子“谈说之术”的根本意趣，并且可能将他这一类的论说仅仅看做是针对辩者的理论上的说辞，从而割断其“谈说之术”与其写作之间的实际联系。

虽然荀子对“谈说”的实用态度与纵横术士相当接近，但他们之间的相似性不宜过分夸大，因为他们在“谈说”的根本动机方面有着本质的区别。这种区别之大，从荀子对他们的评价可见一斑：

> 人臣之论：有态臣者，有篡臣者，有功臣者，有圣臣者。内不足使一民，外不足使距难；百姓不亲，诸侯不信；然而巧敏佞说，善取宠乎上，是态臣者也。……故用圣臣者王，用功臣者强，用篡臣者危，用态臣者亡。……故齐之苏秦，楚之州侯，秦之张仪，可谓态臣者也。……①

此处直指苏秦、张仪为奸恶、佞媚之臣，② 与史迁评二人为“倾危之士”，③ 似出一辙。在这种评价之下，荀子与纵横术士的相似之处也变得好像无足轻重了。进一步看他以“能贵其所贵”论“谈说之术”，就会注意到，在荀子，重要的不仅是“说服”，更为关键的是说服者通过其“谈说”所想达到的目

---

① 《荀子·臣道》

② “态臣”，杨倞注曰：“以佞媚为容态。”王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第247页。又，梁启雄案：“‘态’读为‘奸慝’之‘慝’。”氏著《荀子柬释》，上海：商务印书馆，1936，第179页。

③ 《史记·张仪列传》

的（“所贵”）。在后一方面，纵横术士表现出完全不同于荀子的说服动机。他们既不在意事情的对错，也不太关心其说服在现实中可能带来的善恶后果；他们全无道义上的信念、原则和担当，只热衷于猎取自身的功名利禄，在他们，“说服”纯粹是一种获取个人功利的手段。[①] 这就与荀子有天壤之别。二者之间不可逾越的鸿沟，将荀子的“谈说之术”与纵横术完全分开了。

正如文如其人，“说”也如其人，“谈说”本身与谈说者有着某种内在的一致性。故荀子有言：

> 君子必辩。凡人莫不好言其所善，而君子为甚焉。是以小人辩言险，而君子辩言仁也。言而非仁之中也，则其言不若其默也，其辩不若其呐也。言而仁之中也，则好言者上矣，不好言者下也。故仁言大矣。[②]

此段紧接论“谈说之术”后。以“好言其所善”看，“辩”的目的在于传达辩说者所好之事，实际上也着眼于说服，与“谈说”同义。[③] 荀子讲“小人辩言险”，虽不必理解为他特指或影射纵横术士，但后者的辞辩实可谓之“险”。其为辩说只是为了博取功名，苟且求赏，他们既视功利之事为最重，又知人不可能不考虑“利”，就不免见“利”言“利”，诱发或强

---

① 洪迈《容斋随笔》之《随笔》卷九：“战国权谋之士，游说从横，皆趋一时之利，殊不顾义理曲直所在。”

② 《荀子·非相》

③ 杨倞注《非相》“故君子必辩”曰：“辩，谓能谈说也。”王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第 83 页。

化人的功利之心；并且，他们的谈说完全出于个人功利的目的，固可此可彼，既无一定的正义原则，又没有对服务对象的忠诚可言，摇摆之中，也难免于“险”。他们的这种险恶的谈说反映了他们的人格。在荀子，“君子”之为“辩”，与此完全不同。他们不“辩”则已，“辩”则务及大“道”，合于“仁之中”。这里所谓“小人辩言险而君子辩言仁”，虽就“谈说”的内容而言，[①] 但“谈说”的内容不仅有善恶高下之分，也可映照出滔滔辩说背后隐藏的根本动机。

“谈说”的动机，可以有功利性和道德性之区分。荀子即是在后一种动机的意义上提倡“谈说”：

> 以仁心说，以学心听，以公心辨。不动乎众人之非誉，不治观者之耳目，不赂贵者之权势，不利传辟者之辞。故能处道而不贰，吐而不夺，利而不流，贵公正而贱鄙争，是士君子之辩说也。[②]

这里，“以仁心说，谓务於开导，不骋辞辨也”。[③] 荀子既已认定礼义为人类生活之正“道”，在他劝人行“道”的谈说目的之中，无疑就蕴含了“己欲达而达人”的仁爱之心。由此，无论是辩者的“治观者之耳目”的辩说方式，还是纵横术士

---

① 杨倞注“君子辩言仁”曰：“仁，谓忠爱之道。”同上，第87页。

② 《荀子·正名》

③ 见杨倞注。王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第424页。

的“赂贵者之权势”[①]而谋富贵的谈说动机，都为荀子所反对。在他看来，“士君子之辩说”应“不动乎众人之非誉”，不曲邀荣利，而秉持仁义之心。这种“谈说”的动机必然要排斥个人功利。纵横术士的辩说，不仅不达于“仁之中”，且全出于一己之私，因此，荀子指责他们且从不谈及他们的说服技巧，就不足为怪了。

这样看来，即便纵横家们的辞辩不值一提，也主要是由于他们的“意图”，而非“能力”。[②] 他们不是被“辩”所腐蚀因而沉溺于论辩的人，相反，他们有着相当清醒的现实感和清明的常识，其辩说体现出的灵活权变的能力，即便是荀子也不能完全否认或排斥。具体看他讨论的“谈说之术”，其通达应变之处，实与纵横术有相类似的地方。但不必因此而将荀子的“谈说之术”在实际来源上追溯到纵横家们的游说活动，因为，纵横术本身源出于一个更可能让荀子汲取养料的地方：

> 从横家者流，盖出於行人之官。孔子曰：“诵《诗》三百，使於四方，不能颛对，虽多亦奚以为？”又曰：“使乎，使乎！”言其当权事制宜，受命而不受辞，此其

---

① 按梁启雄，“赂”为“眄”之意，故“不赂，犹言不顺耳”。氏著《荀子柬释》，上海：商务印书馆，1936，第320页。

② 亚里斯多德《修辞学》1355b。《罗念生全集》（第一卷），上海：上海人民出版社，2004。原文指“诡辩家”，应与先秦时辩者较为相类，但对于荀子来说，用于描述纵横术士似更为合适。此外，与此“论辩术”相对应的“修辞术”，比较接近荀子的“谈说之术。”不过，这种比较不宜夸大，因为，亚氏所说的是一种公开演说的技巧，而无论是纵横家的辞辩，还是荀子的“谈说”，都不能视为一种严格意义上的演说。

所长也。及邪人为之，则上诈谖而弃其信。[1]

所谓“行人之官”，按《周礼》，有大、小行人之分，前者“掌大宾之礼及大客之仪以亲诸侯”[2]，后者“掌邦国宾客之礼籍以待四方之使者”[3]。此以王事言。如诸侯之“行人”，[4] 则为聘问之使人。要之，均主酬酢应对，“谕言语，协辞命，”[5] 精通言说技巧，务以达成使命，可谓“权事制宜，受命而不受辞”。孔子以擅于“颛对”论“使”，正是此意。战国之时，王官失守，礼崩乐坏，诸侯之邦交更加强调使者的灵活权变能力和语言应对技巧，这一点，观《战国策》即可知。故纵横家之术，既有古老的源头，也是时势所需。就此看，荀子论“谈说之术”，不必然出于纵横家术，而更可能源自一种古老且正统的言说传统；并且，他也是迫于时势，不得已而特别注重说服的技巧。因此，他的“谈说之术”实则与纵横术同源而异趣。纵横家以辞辩博取功名富贵，故无技不施，以至于

① 《汉书·艺文志》

② 《周礼·秋官·大行人》。案：《周礼》之真伪历来成问题，不过，即为后人所作，也应有所本，官制尤然。详参陈致平《三礼与周官问题》，氏著《中华通史》（第一卷），广州：花城出版社，1996，第 259－261 页。并参皮锡瑞《论三礼皆周时之礼不必聚讼当观其通》，氏著《经学通论·三礼》，北京：中华书局，1954。

③ 《周礼·秋官·小行人》

④ 东周时诸侯国也设“行人”之官。《论语·宪问》：“为命：裨谌草创之，世叔讨论之，行人子羽修饰之，东里子产润色之。”按朱熹注，四人皆郑大夫，“行人，掌使之官。”氏集注《四书集注》。陈戍国标点，长沙：岳麓书社，1987，第 219 页。

⑤ 《周礼·秋官·大行人》

“上诈谖而弃其信”——以张仪欺楚怀王一事[1]观之，更可明班固此语正对纵横家者言。与此相对的是，传统的使人，虽然也如纵横家一般通达权变、善于辞令，但“行人可不有私”[2]，其所言所行，皆以完成使命为目的，而非为谋取个人私利。荀子主张“以仁心说”，正是他们的这种“受命而不受辞”的风格在特殊时势之下富于时代色彩的表现。

荀子讲“辩”或“谈说之术”，也许会被看做仅仅是谈论或传授说服技巧，与荀书的其他论说关系不大。只有仅在口头说服的意义上理解说服的具体形式，才会有这样的看法；而从先秦典籍看，书写是另一种很重要的说服形式，[3] 如李斯《谏逐客书》[4] 即是一个典型的例子。尽管荀书没有具体或明确的“上书”对象，但是，既然荀子意识到说服的必要性并公开讨论“谈说之术”，就应该考虑其诸多论说与“谈说之术”的关联。这种关联之必然与重要，章学诚的以下说法可予相当程度的证实：

> 战国之文，既源於六艺，又谓多出於《诗》教，何谓也？曰：战国者，纵横之世也。纵横之学，本於古者行人之官。观春秋之辞命，列国大夫，聘问诸侯，出使专对，盖欲文其言以达旨而已。至战国而抵掌揣摩，腾说以取富贵，其辞敷张而扬厉，变其本而加恢奇焉，不可谓非

---

① 详见《史记·张仪列传》

② 《管子·侈靡》

③ 刘勰《文心雕龙·论说》：“夫说贵抚会，弛张相随，不专缓颊，亦在刀笔。”

④ 见萧统《文选》，称《上书秦始皇》。

> 行人辞命之极也。孔子曰："诵诗三百，授之以政，不达；使於四方，不能专对，虽多奚为?"是则比兴之旨，讽谕之义，固行人之所肄也。纵横者流，推而衍之，是以能委折而入情，微婉而善讽也。九流之学，承官曲於六典，虽或原於《书》、《易》、《春秋》，其质多本於礼教，为其体之有所该也。及其出而用世，必兼纵横，所以文其质也。古之文质合於一，至战国而各具之质；当其用也，必兼纵横之辞以文之，周衰文弊之效也。[①]

此处不仅再证纵横术确出于行人之官，也明战国文章与纵横术的关系，并将这种关系追溯至古老的《诗》教。《礼记·经解》云："温柔敦厚，《诗》教也。"这一基本精神，上引文实已表露无遗，更详言之，则无如皮锡瑞之论：

> 焦循《毛诗补疏》序曰：夫《诗》温柔敦厚者也。不质直言之，而比兴言之，不言理而言情，不务胜人而务感人。……夫圣人以一言蔽三百曰：思无邪。圣人以《诗》设教，其去邪归正奚待言！所教在思。思者容也，思则情得，情得则两相感而不疑。故示之於民，则民从；施之於僚友，则僚友协；诵之於君父，则君父怡然释。不以理胜，不以气矜，而上下相安於正。无邪以思致，思则以嗟叹永歌，手舞足蹈而致。[②]

---

① 氏著《文史通义·诗教上》

② 氏著《经学通论·诗经》之《论诗教温柔敦厚在婉曲不直言楚辞及唐诗宋词犹得其旨》，北京：中华书局，1954。

《诗》教之“温柔敦厚”，在以情动人以至说服人；纵横术士推而用之，其说“委折而入情”，故多致说服之效。章学诚谓“战国之文”，“多出於《诗》教”；又言“九流之学”，“必兼纵横之辞以文之”，正是就此而论。联系《诗》教看章氏论战国文章，不但更可明荀子的“谈说之术”与荀书之间的关系，也可进一步将这一劝说的技巧追溯至《诗》教。不过，荀书虽多引《诗》，也隐有《诗》教之意，但由于“周衰文弊”，其“谈说之术”已不完全体现为“温柔敦厚”，而在相当程度上融入了类似纵横术的更为切近人情也更为变通的言说技巧，在此意义上，它是对《诗》教极具现实感的发展和运用。这不只体现在传授“谈说之术”，也可以表现为将这一言说技巧应用于具体的写作之中——这正是章氏所谓“及其出而用世，必兼纵横，所以文其质也”。荀书“用世”目的之强，由前面的讨论已可见一斑。

明确荀子论“谈说之术”更为广泛的意义之后，就能更好地理解他何以反复强调“君子必辩”。“君子”不仅为言必辩，为文也必辩，总之，只要他们表达意见，必然表现为“辩”。荀子提出这一要求的根本原因，在于他不但在道德意义上理解“谈说”的根本动机，甚至将“谈说”本身也视为“君子”的一种当然的道德行为：

> 法先王，顺礼义，党学者，然而不好言，不乐言，则必非诚士也。故君子之於言也，志好之，行安之，乐言之，故君子必辩。凡人莫不好言其所善，而君子为甚。故

赠人以言，重於金石珠玉；劝人以言，美於黼黻、文章；听人以言，乐於钟鼓琴瑟。故君子之於言无厌，鄙夫反是：好其实不恤其文，是以终身不免埤污佣俗。故易曰："括囊，无咎无誉。"腐儒之谓也。①

此处表明，荀子不只在修身的意义上界定"君子"，且更将传播"道"看成"君子"之为"君子"的一种必备的行为。按他的理解，人若真正喜好其所行之事，必形之于色、宣之于口，并切望别人也善其所善，这是人之常情；悖此常情，则人对其所行所好之事的诚意就很成问题。正是在此意义上，荀子断定那些虽体行"道"而不好宣言"道"的人决非真正的"至诚好善之士"②。荀子论人论事，多以常情度之，这表明，他所关心的是一般的状况，而非特殊的情形，这是他的通常做法。但这里似乎有所不同。以特殊的情况论，也许可以辩解说，某些真正好其所好的人，之所以不宣言其"道"，主要在于他们不屑，或者以为不宜或不可能。但是，在荀子看来，礼义是人群生活的当然之"道"，不存在任何"不宜"宣扬的问题；而所谓"不屑"，体现的是一种自矜其高的傲慢，这表明人们喜好自己"能为人之所不能"这一特殊感受，实际上超过了他们对所行之事本身的热爱；至于传播"道"的可能性，荀子只是将它视为一个方式或技巧的问题，他之所以作诸多辩说且公开讨论和传授"谈说之术"，正是对这一疑问的非常肯

① 《荀子·非相》

② 杨倞注曰："诚士，谓至诚好善之士。"王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第83页。

定的回答。这些特殊的情形固然是假定的，并没有出现在荀书的相关讨论中。但是，通过排除上述辩解的可能，可以更清楚地看到，荀子实际上是在相当普遍甚至绝对的意义上评价那些“不好言，不乐言”的士人，并且，他不仅不以他们为“诚士”，更视之为“腐儒”。这样一种严厉的态度，可以从他引用《易·坤》“括囊，无咎无誉”得到进一步的理解。按孔颖达，“闭其知而不用，故曰‘括囊’。功不显物，故曰‘无誉’。不与物忤，故曰‘无咎’。”[①] 荀子以此“喻不谈说者”，明指他们“无恶可称，无善可纪，常执旁观态度”[②]，是真正的独善其身者。这一点，联系《易·坤·象传》会更加明白：“‘括囊无咎’，慎不害也。”这就可以解释，荀子何以将那些“顺礼义”而不好谈说的人，视为不“诚”之士，并称其“腐儒”：他们之所以“不好言，不乐言”，主要是因为他们担心自己的“谈说”为众人所忌，从而给自己带来害处，即由于太过谨慎而讳言“道”。荀子对他们的评价，在某种意义上类似于孟子对孔子刺“乡原”一事的理解：“非之无举也，刺之无刺也”[③]。荀子似乎并不以“好言其所善”的标准评价所有的人，但是，他显然对“君子”有更高的要求，寄予更大的期望。从他以乐于“谈说”要求“君子”来看，可以认为，这也是他对自己的要求，并极有可能身体力行，而《荀子》正是其辩说的书面化成果。由此，他的“谈说之术”与其书

---

① 王弼注，孔颖达疏，《周易正义》（李学勤主编《十三经注疏》标点本），北京大学出版社，1999，第29页。

② 见梁启雄案。氏著《荀子柬释》，上海：商务印书馆，1936，第53页。

③ 《孟子·尽心下》

的关系也就更加明了。

荀子强调“谈说”的技巧，也表明他不主张逞血气之勇、直宣其“道”，以至于害己而无益于劝服人。在此意义上，他讲“血气刚强，则柔之以调和”,① 虽然旨在明“礼”的修身之功，但于无意中也隐含了《诗》教的基本精神。皮锡瑞曾有过这样的议论：

> 自理道之说起，人各挟其是非，以逞其血气。激浊扬清，本非谬戾，而言不本於性情，则听者厌倦，至於倾轧之不已，而忿毒之相寻，以同为党，即以比为争，甚而假宫闱庙祀储贰之名，动辄千百人哭於朝门，自鸣忠孝，以激其君之怒，害及其身，祸於其国，全戾乎所以事君父之道。余读明史，每叹《诗》教之亡，莫此为甚!②

此处所言，虽距先秦甚远，却明白指出《诗》教“温柔敦厚”、切中人情之重要。这就更加清楚，荀子讨论并运用“谈说之术”，决非偶然，而是由于它对其劝说工作相当必要。较之上引皮锡瑞所谓的“理道之说”，荀子的“谈说之术”表现出完全不同的对于“说”的理解和倾向。实际上，这二者各有一难一易。以“理道之说”论，若说者料及直言不讳的实际后果，其展开“说”的勇气实为难，至于其为“说”，因顺血气而发、畅所欲言，当较易。至于“谈说之术”，由于说者

① 《荀子·修身》

② 氏著《经学通论·诗经》之《论诗教温柔敦厚在婉曲不直言楚辞及唐诗宋词犹得其旨》，北京：中华书局，1954。

充分考虑并关注劝说的后果，就风险和内在阻力言，其展开“说”应相对容易；但如何“说”却是一个相当复杂而困难的问题，因为它真正涉及说服的应变技巧。正是在后者的意义上，荀子讨论“说之难”：

> 凡说之难，以至高遇至卑，以至治接至乱。未可直至也，远举则病缪，近世则病佣。善者於是间也，亦必远举而不缪，近世而不佣，与时迁徙，与世偃仰，缓急嬴绌，府然若渠匽檃括之於己也，曲得所谓焉，然而不折伤。故君子之度己则以绳，接人则用枻。度己以绳，故足以为天下法则矣；接人用枻，故能宽容，因求以成天下之大事矣。故君子贤而能容罢，知而能容愚，博而能容浅，粹而能容杂，夫是之谓兼术。①

这是相当重要而容易被忽略的一段。这里，荀子在传授“谈说之术”的同时，暗示了他展开劝说的目的及方式。所谓“说之难”，按杨倞注，“以先王之至高至治之道，说末世至卑至乱之君，所以为难也。”② 此注较妥，但似未全面。当时在位之“君”固然是荀子“说”的主要对象，不过，从“因众以成天下之大事”③ 的说法看，他劝说的范围应更为广泛，包

① 《荀子·非相》

② 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第84页。

③ 杨倞注曰：“成事在众。”王念孙更言：“‘因求’二字，义不可通，‘求’当为‘众’，字之误也。唯宽容，故能因众以成事。”王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第86页。

括那些不在位的人。荀书中具体的说服性论说也会证明这一点。同时，对荀子来说，“治”、“乱”有极为特定的含义：“礼义之谓治，非礼义之谓乱也。”[①] 这就更具体地指出其所谓的“至高”和“至卑”当以是否合“礼义”论，从而表明，他的劝说实际上是站在“礼义”的高度，去接引那些不知或不愿循守“礼义”的人。这种劝说的方式，荀子又表达为“接人用抴”。关于此处“抴”的含义，历来注家争议较多。不过，从上下文看，按杨倞释为“牵引”[②] 较妥；傅山也持此说，并举荀书他处的类似用法为佐证。[③] 这样来看，“接人用抴”其实是一个非常形象的说法。它表示，通过劝说，荀子试图将劝说对象从其原来的立场渐渐引导至“礼义”之处，而劝说对象所处的较低的位置正是其劝说的起点。就此而言，针对不同的人，荀子展开劝说的起点也会有所不同。正是在此意义上，他称“谈说之术”为“兼术”：“贤而能容罢，知而能容愚，博而能容浅，粹而能容杂。”同时，他也表示，所有这一类的“牵引”或“宽容”，均应以“不折伤”“道”为基本前提。

依荀子“接人用抴”的“谈说”策略，其展开说服的要紧之处首先在于，掌握劝说对象的真正需要，区分他们的欲求类型，从而确定相应的说服角度。不过，类似或更进一步的讨论并没有明确出现在荀书中。这主要是因为，说服是一项实践

① 《荀子·不苟》

② 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第85页。

③ 氏著，刘贵文等主编《傅山全书》（第二册）卷五十七，山西人民出版社，1991，第1258页。

性很强的“活动”，在这方面，荀子像当时的纵横术士一样，是敏于行动的人，不会在理论上作过多停留，而他对人的需要的了解则自然地融于具体的劝说之中。但是，没有明言，并不意味着不重要。实际上，了解人的需要，对于展开劝说是极为关键的。那些善于说服的纵横家就深谙此道：

> 鬼谷子曰：“人之不善而能矫之者，难矣。说之不行，言之不从者，其辩之不明也；既明而不行者，持之不固也；既固而不行者，未中其心之所善也。辩之，明之，持之，固之，又中其人之所善，其言神而珍，白而分，能入於人之心，如此而说不行者，天下未尝闻也。此之谓善说。”①

所谓“其心之所善”，即指人所欲望的东西。人的欲望不一而足，只有切中他们最为强烈的那种主导性欲望，才可谓“中其人之所善”。由于中国古人对于“其心之所善”在很大程度上是一种出于直觉或经验的把握，故有必要略微引入那些更有理论兴趣的西方哲人进行的讨论：

> 由于修辞的功能实际上在于影响人的灵魂，因此，想要做修辞学家的人必须知道灵魂有哪些类型。经过辨别，对不同类型的灵魂就要有相应不同类型的谈话。某种类型的听众容易被某种类型的谈话所说服，并因同样的原因而

① 刘向《说苑·善说》

> 采取行动，而另一类型的听众有可能对这样的谈话无动于衷。①

这里谈论的是演讲术。古希腊式的公开演讲对先秦人来说显然是陌生的，不过，就其目的为说服而言，它与纵横术和荀子的“谈说之术”有类似的地方，这种类似也会表现在它们的说服技巧方面。具体地说，它们都承认人在类型上的差异性，而人的类型正是依其心目中占统治地位的那种欲望来进行划分的。② 荀书似乎常在所谓“人性”的层面来讨论人，并没有突出人的不同类型，但是，他以“兼术”来看待“谈说之术”，就表明他看到了人的自然差异这个事实——这也是他展开劝说时必然要面对并考虑的一个重要问题。③ 实际上，荀子对这个问题的考虑及其对人的基本需要的了解，均以一种含蓄而自然的方式反映在他相关的说服性论说之中。从他的论说来看，除了专门针对在位者的劝说外，他还突出地把握了人的两类基本的需要——声“名”和“避祸”，④ 并以此区分其他潜在的劝

---

① 柏拉图《斐德罗》271D。译文引自王晓朝译《柏拉图全集》（第二卷），北京：人民出版社，2003。

② 可参柏拉图《理想国》580D－581C。

③ 参徐干《中论·贵言》：“故大禹善治水，而君子善导人。导人必因其性，治水必因其势，是以攻无败而言无弃也。……仲尼、荀卿先后知之。”

④ 有趣的是，一部曾经归于西塞罗名下的修辞术著作 *The Rhetoric for Herennium* 提到，“在政治劝说中，利益可分为两部分，安全和荣誉。” Cicero: *On the Genres of Rhetoric*, Rh. Her. 3. 3, translated by John F. Tinkler, http://www.towson.edu/ 不过，由于这里谈论的是一种公开的政治演说，并且，这种演说所推荐的很可能是一种临时性的应变措施，因此，倒也不必与荀子的劝说角度作严格的对照。

说对象，确定其相应的劝说角度和策略。相较之下，人的自然欲望或许是更为根本的，但是，以纯粹的物质利益诱导人，不仅在现实中难以兑现，更有荀子所鄙视的“佣徒鬻卖之道”[1]的嫌疑。

4.2　动之以“名”

荀子劝人，常悬之以“名”。他认识到，对声名的追求常常是人们采取行动的根本动机之一，由此有可能在劝说中将“名”与礼义等传统价值联系起来，以便激发那些极其期待赞誉的人，使他们为满足对“名”的渴望而约束自己过一种符合传统的生活。不过，这不意味着荀子一味迎合人的需要而展开劝导，相反倒表明，他对“名”作为人的根本行为动机有着相当的认同。视求“名”为合理且较高的行为动机，并非荀子独树一帜，如孔子即尚“没世之名”,[2] 其后重“名”者所在多有。贾谊《鹏鸟赋》云：“贪夫徇财，烈士徇名，夸者死权，品庶每生。”[3] 史迁以“君子疾没世而名不称焉”释“烈士徇名”，其赞同立“名”的意思相当明显。[4] 荀子的特别

---

① “佣徒鬻卖之道”，见《荀子·议兵》。在该篇中，荀子明确贬低这种以“利”诱人的做法，因此可以认为，他也不会以此作为其劝说的策略之一。

② 《论语·卫灵公》：“君子疾没世而名不称焉。”

③ 氏著《新书》。案：“烈士”，《新书校注》（阎振益等校注，北京：中华书局，2000）作“列士”，《文选》、《史记·伯夷列传》、《屈原贾生列传》均作“烈士”。

④ 参《史记·伯夷列传》。

之处在于，他试图通过标榜“君子”等“名”，来劝导人们遵行礼义。

另一方面，“名”也可能给人的生活带来负面影响。这一点，早为先秦不少思想家注意到并作过深刻的讨论，结果往往趋于否定“名”。荀子虽然也看到且关注“名”可能导致的问题，但他对这一问题的回应显然表现出了更为积极的态度。

4.2.1 “君子小人之分”与“名”的层级

尽管从广义上讲，“名”也是某种“利”，[①] 但在先秦儒家的语境里，二者的际遇殊为不同。突出的一个例子，如孟子刺梁惠王言“利”[②]，却毫不讳言自己对“名”的渴望：

> 五百年必有王者兴，其间必有名世者。……夫天未欲平治天下也，如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也？吾何为不豫哉！[③]

就此“欲平治天下”的志向看，其求“德业闻望可名于一世”[④] 正跃然纸上。故汉赵岐注《孟子》，云孟子“耻没世而不闻焉”。[⑤] 不过，这与营营于一时一事之“名”截然不同，

---

① 参《墨子·经上》：“利，所得而喜也。”

② 《孟子·梁惠王上》

③ 《孟子·公孙丑下》

④ 见朱熹注“名世”。氏集注《四书集注》。陈成国标点，长沙：岳麓书社，1987，第360页。

⑤ 氏注，孙奭疏，《孟子注疏·题辞解》（李学勤主编《十三经注疏》标点本），北京大学出版社，1999，第6页。

而更应该视为孟子“浩然之气”① 的一种个人化的表现。换言之，这种“名”带有自我激勉的理想色彩。相较之下，荀子对于“名”的看法更为冷静和现实，他将对“名”的渴望看作人的一种自然而然的欲求，在此意义上，它与“利”并没有多少区别。

> 材性知能，君子小人一也。好荣恶辱，好利恶害，是君子小人之所同也。若其所以求之之道则异也。小人也者，疾为诞而欲人之信己也，疾为诈而欲人之亲己也，禽兽之行而欲人之善己也。虑之难知也，行之难安也，持之难立也，成则必不得其所好，必遇其所恶焉。故君子者，信矣，而亦欲人之信己也；忠矣，而亦欲人之亲己也；修正治辨矣，而亦欲人之善己也。虑之易知也，行之易安也，持之易立也，成则必得其所好，必不遇其所恶焉；是故穷则不隐，通则大明，身死而名弥白。②

所谓“好荣恶辱”，主要以“名”论。按荀子，即便寡信之“小人”，也不愿有“不信”之“名”，而必欲有“信”之“名”，因为前者辱而后者荣。故求“名”当以荣“名”言：人之好“名”，正意味着期待得到他人的称誉。荀子将“好荣恶辱”与“好利恶害”一同放在“材性知能”的层面上进行讨论，表明他首先将“名”视为人进入群体生活后的一种自然需要。这种需要与人的感官欲望一样，均自发产生并总是要

---

① 《孟子·公孙丑上》
② 《荀子·荣辱》

求获得满足。就此而言，好“名”与求“利”颇为类似。在这一点上，荀子的态度显然更靠近法家——韩非曾言：“凡人之有为也，非名之则利之也”。[1] 这种对“名”的现实的看法意味着，荀子一开始就剥除了“名”可能激起的热情的超越性想象，而以一种冷静的务实理性将它视为人类重要的行为动机之一，这就使他即便不公开讨论“名”，也能够不动声色地将它植入其劝说之中。好“名”同好“利”一样，是人的自然需求，也倾向于要求当下实现，“当世之名”较“没世之名”似更令人感觉亲近，因此，荀子并没有在二者之间作严格的价值区分。从某种角度看，这种区分可能是很重要的：相对于“没世之名”，“当世之名”往往很难与随之而来的“利”完全分开，甚至经常容易相互混淆。故顾炎武有言，“名之所在，则利归之，故求之惟恐不及也。”[2] 荀子不但没有回避“名”的这一具有功利倾向的特点，还明言“荣者常通，辱者常穷；通者常制人，穷者常制于人”[3]，显然认可“名”背后的某种“利”。但这仍与直接以“利”诱人有所不同。因为，“名”是对行为的评价和约束，动之以“名”，原始动机在“名”，这一方面使得，即便人们求“利”，也求之有道：“先义而后利者荣”[4]；另一方面，当“名”和“利”不能一致时，尚有可能使人们为遂其“名”而不悔其行。这样看来，荀子以“名”劝人的一个重要特点在于，他并不十分苛求行

---

① 《韩非子·内储说上》

② 氏著《日知录》卷七，“君子疾没世而名不称焉”条。

③ 《荀子·荣辱》

④ 同上

为的内在动机，而更加关注行为本身。这也很符合他“接人用抴”的劝说原则。

所以，按荀子，“君子”、“小人”之分，主要不在于欲求不同，而是在于他们为实现欲求所采用的截然相反的方式，故其言“荣辱之来，必象其德”[①]。即为“小人”，也莫不恶人称其为“小人”，而切愿人誉其为“君子”，但他们“必遇其所恶”，因为他们的这个愿望与实际行为之间有着巨大的反差。缘此，荀子有可能且有必要谈论“君子小人之分”：

> 君子能亦好，不能亦好。小人能亦丑，不能亦丑。君子能则宽容易直以开道人，不能则恭敬缚绌以畏事人。小人能则倨傲僻违以骄溢人，不能则妬嫉怨诽以倾覆人。故曰：君子能则人荣学焉，不能则人乐告之；小人能则人贱学焉，不能则人羞告之。是君子小人之分也。[②]

类似的对举，荀书中不在少数。[③] 荀子使用“君子”、“小人”之“名”及相应的行为表现互为对照，并非任意为之。这两种“名”在约定俗成的意义上有相当强烈的评价意味和感情色彩，即便那些不认同儒家价值系统的人，也会运用这类

① 《荀子·劝学》

② 《荀子·不苟》

③ 如，《成相》中也有“贤”、“罢”之对举，其意近似“君子小人之分”。

“名”，经过再定义来表达其主张。[①] 这类传统上具有固定的褒贬意味的“名”，创造了一种特殊的语境，使得生活于这一语境中的人们，会自然而然地由这类“名”激起相应的或荣或辱的感受；而促成他们作出行为选择的，很可能恰好是这类感受。因此，“君子”、“小人”与“善”、“恶”一样，均具有劝导或警戒的作用。对此，斯蒂文森曾作相关的讨论：

> “这是善的”这个判断，除了“善”这个术语有一种赞扬的情感意义，使之可以表达说话者的赞成并倾向于引起听众的赞成外，它还有这样的意义，即指出“这具有X、Y、Z……等等性质或关系。[②]

荀书中，荀子不但常言“君子”，并多以“小人”作为对照，这正所谓“分别以明之”，[③] 愈加强化了“君子”之“名”的评价色彩及其劝导意味，[④] 从而更有可能促使那些崇尚“君

---

① 墨子喜论“仁人”之类，不过也会用“君子”、“小人”的说法。如《非儒下》：“又曰：‘君子循而不作。’应之曰：‘古者羿作弓，伃作甲，奚仲作车，巧垂作舟，然则今之鲍函车匠，皆君子也？而羿、伃、奚仲、巧垂，皆小人邪？且其所循，人必或作之，然则其所循皆小人之道也？’”

又，《韩非子》多用“圣”、“贤”之“名”，也时论及“君子”：“则愚者难说也，故君子难言也。”（《难言》）

② ［美］查尔斯·L·斯蒂文森著，姚新中等译《伦理学与语言》，北京：中国社会科学出版社，1991，第234页。

③ 《荀子·非相》

④ 张斌峰从语用定义的角度谈到，荀子“把有关君子与小人的性格种类作了体系性的对照安排，以区别各种伦理成就”，并且“说明评定优劣的标准”。氏著《〈荀子〉中的“谓”论——荀子“语用定义”思想新诠》，中国孔子网。

子”之“名”的人遵从他的教导。[1] 同时，通过明“君子小人之分”，他指出“君子”之所当行，教导人们如何求为“君子”。这正如王船山所言：“为之名以使之顾而思，抑且欲其顾而思而不但名也。”[2]

显然，荀子论“君子”、“小人”，完全以行“道”（礼义）与否为二者的本质区别。

> 君子小人之反也。君子大心则敬天而道，小心则畏义而节；知则明通而类，愚则端悫而法；见由则恭而止，见闭则敬而齐；喜则和而理，忧则静而理；通则文而明，穷则约而详。小人则不然。大心则慢而暴，小心则淫而倾；知则攫盗而渐，愚则毒贼而乱；见由则兑而倨，见闭则怨而险；喜则轻而翾，忧则挫而慑；通则骄而偏，穷则弃而儑。传曰：“君子两进，小人两废。”此之谓也。[3]

通过讲“君子两进，小人两废”，荀子进一步劝导人们勿为“小人”而应学为“君子”。他又指出，即为“君子”，也有“智”、“愚”之分。由此，愈明“君子”、“小人”之根本分

---

① 通过好与坏或高与下的对比进行说服，正是纵横术士惯用的手法。如蔡泽说范雎让相位曰：“夫人之立功，岂不期于成全邪？身与名俱全者，上也。名可法而身死者，其次也。名在僇辱而身全者，下也。”见《史记·范雎蔡泽列传》。

② 氏著《读通鉴论》卷二《汉高帝》条三。

③ 《荀子·不苟》

别不在天生材质，而在于是否立心行“道”、“綦于礼义”①。不过，一方面，人天生之智力“或厚或薄，常不齐均”②，其他禀赋也不可能没有差别；另一方面，荀子的“谈说之术”也要求“宽容”③，故他在明确“君子”、“小人”之根本区分的基础上，又谈论他所主张的“名”的各种层级：

> 故学者以圣王为师，案以圣王之制为法，法其法以求其统类，以务象效其人。向是而务，士也；类是而几，君子也；知之，圣人也。④

> 好法而行，士也；笃志而体，君子也；齐明而不竭，

---

① 《荀子·性恶》：“天非私曾、骞、孝己而外众人也，然而曾、骞、孝己独厚於孝之实，而全於孝之名者，何也？以綦於礼义故也。”

又，这里多少涉及到荀书中“涂之人可以为禹”的问题。《性恶》曰：“涂之人可以为禹。”又曰：“故涂之人可以为禹则然，涂之人能为禹，未必然也。”二者并不矛盾。就决心学为“圣人”而言，人人可下此决定并身体力行，因人“皆有可以知仁义法正之质，皆有可以能仁义法正之具”（《性恶》）；但是否下此决定，终究在于个人，在这个意义上，可以说，“涂之人能为禹，未必然也。”按王中江，荀子的这两种说法，其实是基于“客观上的可能性”和“实际上的必然性”的区别，因为，“人人可以成为圣人，人人可以成为禹，并不等于人人就一定能够做到。这里有愿不愿、能不能和可不可的问题。”（氏著《弘道与传经：荀子儒学的重新定位》，原道网）所以，“涂之人能为禹，未必然也”的说法，实际上还包含了“能不能”的一面。在荀子，“圣人”毕竟是具备特殊智虑的人，智之天赋不均，使那些愿望成为“圣人”的人面临“能不能”这样一个极为现实的问题。同时，也可以看到，“涂之人可以为禹”所表明的“客观上的可能性”，正是荀子劝人学为圣贤的一个重要前提；而实际上的“未必然”，则在一定程度上暗示了他展开劝说的必要性。

② 《荀子·赋》

③ 《荀子·非相》：“接人用抴，故能宽容，因求（众）以成天下之大事。”

④ 《荀子·解蔽》

圣人矣。①

……法后王，一制度，隆礼义而杀《诗》《书》；其言行已有大法矣，然而明不能齐法教之所不及、闻见之所未至，则知不能类也；知之曰知之，不知曰不知，内不自以诬，外不自以欺，以是尊贤畏法而不敢怠傲，是雅儒者也。法先王，统礼义，一制度；以浅持博，以古持今，以一持万；苟仁义之类也，虽在鸟兽之中若别白黑；倚物怪变，所未尝闻也，所未尝见也，卒然起一方，则举统类而应之，无所儗㤿，张法而度之，则晻然若合符节，是大儒也。②

志忍私，然后能公；行忍情性，然后能修；知而好问，然后能才；公、修而才，可谓小儒矣。志安公，行安修，知通统类；如是则可谓大儒矣。③

有通士者，有公士者，有直士者，有悫士者，有小人者。上则能尊君，下则能爱民，物至而应，事起而辨，若是则可谓通士矣。不下比以闇上，不上同以疾下，分争於中，不以私害之，若是则可谓公士矣。身之所长，上虽不知，不以悖君；身之所短，上虽不知，不以取赏；长短不饰，以情自竭，若是则可谓直士矣。庸言必信之，庸行必

① 《荀子·修身》
② 《荀子·儒效》
③ 同上

慎之，畏法流俗，而不敢以其所独甚，若是则可谓悫士矣。……①

这几类层级中，有一些相互重合之处，如“大儒”较类“圣人”，“通士”也略近之。“圣人”无疑是最高的“名”，故荀子言“始乎为士，终乎为圣人”②，在此意义上，“名”的层级体现了“学”的次第进阶。③ 不过，由于“圣人”、“大儒”是知通“统类”者，就智之天赋不均而言，实际上并非人人能学而至。④ 因此，荀子标榜“名”的不同层级，⑤ 尚有另一层更为现实的意义。树立“名”的层级不但表明他劝勉人们从爱好较低的“名”进至渴求较高的“名”，并且，如果考虑到他“接人用抴”的“谈说”技巧，这也说明他在相当程度上认可不同层次的“名”及相应行为标准的伦理价值。这一点，由他使用“可谓”的句式可得以进一步明证。从语用定义的角度看荀子的表达方式，“‘可谓’属于宣告式、认可型的定义”，“其要旨之一在于说明或赞美个人品德时所依据的判准，它带有倡导正面或积极性的价值之意向”，⑥ 因此，即便是较低的“名”，也自有其激励价值。另一方面，荀子使用

---

① 《荀子·不苟》

② 《荀子·劝学》。又，《礼论》：“故学者，固学为圣人也。”

③ 参王中江《弘道与传经：荀子儒学的重新定位》，原道网。

④ 可参本书第134页注①。

⑤ 王中江曾就荀书中各种“名”的排列谈及“荀子的理想”的“梯级”。参氏著《弘道与传经：荀子儒学的重新定位》，原道网。

⑥ 张斌峰著《〈荀子〉中的“谓”论——荀子“语用定义”思想新诠》，中国孔子网。

这种“可谓”句式的动机，也可以部分地理解为，“以正面肯定式的方式提示儒家所企求的种种道德理想境界，并急切地以此鼓励人们由较低的境界提升到较高的境界”。[①] 只不过，如若不能达至较高的境界，较低的境界仍然自有其价值。[②]

荀子以“名”劝人的努力，从他引孔子关于“友”的相关议论可得到更清晰的理解：

> 虽有国士之力，不能自举其身。非无力，势不可也。故入而行不修，身之罪也；出而名不章，友之过也。故君子入则笃行，出则友贤，何为而无孝之名也！[③]

孔子曾言“无友不如己者”，[④] 盖“友所以辅仁”，[⑤] 故上引文是否出自孔子未可知，但确表达了荀子对“友”的一种理解。[⑥] 按荀书，荀子并没有将“友”列入伦常，而于此处言“出而名不章，友之过也”，明显将“友”视为君子立“名”的一个重要环节。有君子之实者不可能自举为“君子”，唯贤“友”有了解他的机会和眼光，也更有容人之量，故而有可能为其扬“名”。通过强调“友”与“名”的关系，荀子愈突出

---

① 张斌峰著《〈荀子〉中的“谓”论——荀子“语用定义”思想新诠》。

② 取自王中江的以下观点：“对于荀子来说，最高的理想达不到，达到次级的理想仍然可取。”氏著《弘道与传经：荀子儒学的重新定位》，原道网。

③ 《荀子·子道》

④ 《论语·学而》

⑤ 见朱熹注。氏集注《四书集注》。陈成国标点，长沙：岳麓书社，1987，第69页。

⑥ 不过，荀子论“友”，也有“辅仁”之意，如《性恶》：“得良友而友之，则所见者忠信敬让之行也。”

了他以“名”劝人的论说动机。但是，即便是“友贤”则“名”立可待，在现实中，名实相应也仍然是不能完全保障的，因为“君子能为可贵，不能使人必贵己”。[1] 故荀子又言“不诱于誉，不恐于诽，率道而行，端然正己，不为物倾侧，夫是之谓诚君子”，[2] 这就涉及了一种超然于当世的特殊之“名”。

所谓“遇不遇者，时也”[3]，“当世之名”固然如此，“没世之名”也很难例外。历来为时间淘洗出来者，毕竟是少数，大多数该当享“名”的人，不免于被湮没在历史的茫渺之中。史迁有言：

> 伯夷、叔齐虽贤，得夫子而名益彰。颜渊虽笃学，附骥尾而行益显。岩穴之士，趣舍有时若此，类名堙灭而不称，悲夫！闾巷之人，欲砥行立名者，非附青云之士，恶能施于后世哉？[4]

不过，“没世之名”与“当世之名”仍有某种区别。具体地说，后者有则有，无则无，当下立知；而前者，则可通过想象在相当程度上延续人们对它的期待。但是，史家的经验和见识很有可能会削弱甚至打碎这种期待。因此，荀子试图劝导人们努力摆脱对声名的过于急切的渴望：

---

① 《荀子·非十二子》、《大略》。
② 《荀子·非十二子》
③ 《荀子·宥坐》
④ 《史记·伯夷列传》

> 夫遇不遇者，时也；贤不肖者，材也。君子博学深谋，不遇时者多矣！……且夫芷兰生於深林，非以无人而不芳。君子之学，非为通也，为穷而不困，忧而意不衰也，知祸福终始而心不惑也。……今有其人，不遇其时，虽贤，其能行乎？苟遇其时，何难之有！故君子博学深谋，修身端行，以俟其时。[①]

此处劝人"博学"、"修身"以待时运的意味虽仍较为浓厚，但是，荀子以"芷兰"喻"君子"，表明其劝说的重心已开始有所转移。"芷兰"之芳香，非为悦人，而是既为"芷兰"，不得不然；"君子"处世，亦当如是。[②] 荀子以"芷兰"激勉人学为"君子"，其深层的意义在于，劝人看淡外部世界的毁誉荣辱，将目光转向内在的自我评价。从某种角度看，这也是一种"名"，但已不再是人无法自主把握的外在声名，它意味着对一种更高的超然于世的精神境界的向往。正是这种向往，而非他人的称誉，驱使人渴望成为"君子"。当人想及自己如同深谷之幽兰，自有其"名"、自享其芳，由此产生的满足感或非任一种外在之"名"稍可比拟。对于这样一种特殊的"名"，屈原的体会当最为深切："扈江离与辟芷兮，纫秋兰以为佩"；"朝饮木兰之坠露兮，夕餐秋菊之落英"；"虽不周於今之人兮，愿依彭咸之遗则"；"亦余心之所善兮，虽九死其

---

① 《荀子·宥坐》

② 李零《郭店楚简校读记·穷达以时》："动非为达也，故穷而不（怨，隐非）为名也，故莫之知而不吝。（芝兰生于幽谷），（非以无人）嗅而不芳。……穷达以时，德行一也。"北京：北京大学出版社，2002。

犹未悔”。[1] 故屈子多言“香草”、“美人”，乃是自许“修洁之名”[2]。

荀子以“君子”比于香草，实可谓“欣矖芬芗以送之”[3]。谈及他的这一劝导进境，就不能不提他的《劝学》。荀书诸篇中，《劝学》或许最为典雅动人，其文采斐然、气象不凡，显然有某种激情潜贯其中。文中，荀子以一种极为优雅的方式描述了君子之“美”：

> 昔者瓠巴鼓瑟，而流鱼出听；伯牙鼓琴，而六马仰秣。故声无小而不闻，行无隐而不形。玉在山而草木润，渊生珠而崖不枯。为善不积邪，安有不闻乎！[4]

从文气看，此处所谓之“闻”并不意味着闻达于世，而更多地是表达了这样一种情感：“君子”芳香如此，理当享誉于世。不过，正如“瓠巴鼓瑟”，虽非为引“流鱼出听”，但当其自娱之时，“流鱼”却自然为之吸引；君子立身行世，也自显其光泽。《劝学》所蕴含的激情实际上是一种身为“君子”的自豪感，当其形诸文字，则表明荀子试图将这种感受传达给读者，鼓励他们乐于学为“君子”。他的这一努力，在以下引文中表现得更加清楚：

---

① 氏著《离骚》

② 参洪兴祖补注。氏撰，白化文等点校《楚辞补注》，北京：中华书局，1983，第12页。

③ 《荀子·非相》

④ 案：《大戴礼记·劝学》引《荀子·劝学》止于此处。

> 是故权利不能倾也，群众不能移也，天下不能荡也。生乎由是，死乎由是，夫是之谓德操。德操然后能定，能定然后能应。能定能应，夫是之谓成人。天见其明，地见其光，君子贵其全也。[1]

此处的豪迈堪与孟子的“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”[2] 相媲美。君子德馨如此，虽无名矣而必名于天，虽无闻矣而必闻于地；君子与天、地并提，同享其光，在荀子，这不过是“与天地参”[3] 的另一说法。这样一种劝说角度，显然已没有太多诱导的成分，而是通过彰显一种超迈于世的无名之“名”，从而激发人们内在的向往与激情。从荀子的论说看，他显然最为称许这种“修洁之名”，[4] 故其“宝之，珍之”[5]，不徒出于劝说的需要，同时也是其情感的自然流露；当他论及“大儒”，称其“天不能死，地不能埋”[6] 时，“贵之，神之”[7] 的色彩就更加浓厚了。

---

① 《荀子·劝学》

② 《孟子·滕文公下》

③ 《荀子·王制》：“天地者，生之始也。礼义者，治之始也。君子者，礼义之始也。为之，贯之，积重之，致好之者，君子之始也。故天地生君子，君子理天地，天地之参也，万物之总也，民之父母也。”荀子所谓的“君子”，固然以修身为本，但至少从“君子必辩”来看，他实际上也将参与政治视为“君子”的一项当然的职责，此处显然。

④ 参《荀子·性恶》：“……仁之所在无贫穷，仁之所亡无富贵；……天下不知之，则傀然独立天地之间而不畏。是上勇也。”

⑤ 《荀子·非相》

⑥ 《荀子·儒效》

⑦ 《荀子·非相》

4.2.2 另一种正"名"

荀子作《正名》篇，意在纠正当时主要由名家的辩说所导致的名实混乱的现象，与孔子讲"名不正则言不顺"[①]，实有异曲同工之处。[②] 这一点，相关讨论颇多，不赘。不过，就"正名"可能具有的内涵而言，它对荀子还有另一层意义。荀书竭力标榜各种"名"，旨在劝人学行礼义，这种对"名"的宣扬和推崇，很可能会带来一个负面的后果：使人们由于追求表面的荣耀之"名"而忽视了"名"所应导向的具体行为，甚至由此而滋生诈伪。这并不始于荀子对"名"标榜，在某种意义上是一个必然产生的问题。一物必有一对应的名称，任何一种行为不可避免地要标以相应的"名"，"名"本身所特有的评价色彩很可能导致人们重"名"更甚于"行"。因此，现实生活中时有"行"不符"名"的情形，实在不足为怪。但是，由于荀子对"名"着力渲染，试图使"名"成为人们学行礼义的基本动机，愈强化了人们重"名"求"名"的倾向，由"名"生"伪"的问题对他就显得尤为重要了。

关于"名"的弊端，古代不少思想家均作过深入的探讨，其中最为突出者，莫过于道家一脉。老子曾言，"道恒无名，侯王若能守之，万物将自化。化而欲作，吾将镇之以无名之朴。镇之以无名之朴，夫将不欲。不欲以静，天地将自正。"[③]

---

① 《论语·子路》

② 可参马积高《荀学源流》第四章。上海：上海古籍出版社，2000。

③ 帛书《老子》乙本"道经"第三十七章。高明撰《帛书老子校注》，北京：中华书局，1996。

反过来看，这也可以部分地理解为，悬之以“名”，则人必有求“名”之欲。在此欲望的驱动下，人必陷于争，由此或不免于行伪以博取声名，故王弼曰：“善名生，则有不善应焉”①；“名虽美焉，伪亦必生”②。关于这一点，另一些古代思想家的评论更加尖锐：

名也者，相轧也；知也者，争之器也。二者凶器，非所以尽行也。③

及至圣人，屈折礼乐以匡天下之形，悬跂仁义以慰天下之心；而民乃始踶跂好知，争归於利，不可止也，此亦圣人之过也。④

德溢乎名，名溢乎暴。⑤

老子曰：欲尸名者必生事，事生即舍公而就私，倍道而任己，见誉而为善，立名而为贤，即治不顺理而事不顺时。治不顺理则多责，事不顺时则无功，妄为要中，功成不足以塞责，事败足以灭身。⑥

---

① 氏著《老子道德经注》第三十八章。楼宇烈校释《王弼集校释》，北京：中华书局，1980，第 93 页。

② 同上，第 94 页。

③ 《庄子·人间世》

④ 《庄子·马蹄》

⑤ 《庄子·外物》

⑥ 《文子·符言》

钓名之人，无贤士焉；钓利之君；无王主焉。[①]

善有章则士争名，利有本则民争功，二争者生，虽有贤者，弗能治。[②]

仁可为也，义可亏也，礼相伪也。故曰“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼；礼者，道之华而乱之首”也。[③]

以上诸子对“名”的批评，固然大多出于特定的思想立场；他们所称许的“道”，也与荀子所谓的“人道”大异其趣，故在某些他们视作“伪”的有“为”之处，正是荀子力劝人们学为“君子”的地方。但是，这些批评表达了一种洞见，即“名”一旦成为人们行动的内在驱力，就难免引发一场追逐声名的“战争”。人们可能同在其他任何一种战争里一样，不恤其“道”而各施其技。由于“名”是人们最终甚至可能是唯一的目标，他们很可能会忘记，或者说，会故意忽略：真正的“名”本是建立于实实在在的相应的德行之上的。德行的养成是一个漫长而艰苦的过程，由德行自然散发出的声名更非一日之功，很多时候，它甚至是不可期待的。在此情形下，“名”欲有可能驱使人们选择捷径，以表面的德行婉转邀誉于他人，

① 《管子·法法》
② 《淮南子·诠言训》
③ 《庄子·知北游》

或不务修身而虚饰其不能之行，或随波逐流、以众好为好。如此之类，即不讳言“名”的儒家也绝对不可能赞同，故孔子刺“同流合污以媚于世”[①] 的“乡原”为“德之贼”，[②] 孟子更称其“同乎流俗，合乎污世；居之似忠信，行之似廉洁；众皆悦之，自以为是，而不可与入尧舜之道”。[③] 不过，如前所论，“伪”的现象其实是彰显各种“名”所不可避免的一种后果，就此而言，道家多主“无名”，[④] 在相当程度上，乃是鉴于“名”可能导致种种混乱和诈伪而不得已采取的一种斩草除根的断然做法。[⑤]

“无名”固然可一劳永逸地解决“名”可能导致的诈伪的问题，但在荀子看来，“欲不可去，性之具也”，[⑥] 而“名”也是“欲”之一种，好荣恶辱，乃是人的自然反应，由此看来，根除人对于名望的欲求，实际上是无法实现的设想。无论是“无名”主张，还是“见侮不辱”的说法，都不可能在根本上解决“名”所带来的上述问题。[⑦] 何况，从他关于“君子小人之分”的论说看，“名”本身尚有一种劝勉人向善的功效。在他而言，“名”欲既不可去，也不必去。

其实，立“名”可能导致的负面后果，荀子在标榜各种

---

① 见朱熹《四书集注》，陈戍国标点，长沙：岳麓书社，1987，第260页。

② 《论语·阳货》

③ 《孟子·尽心下》

④ 司马谈《论六家要指》论及道家，有“光燿天下，复反无名”之说。

⑤ 参尹振环著《帛书老子与老子术》第十二章，贵阳：贵州人民出版社，2000。

⑥ 《荀子·正名》

⑦ 荀子对宋子论“见侮不辱”的批评，参《荀子·正论》。

“名”以进行劝说的时候，就已经注意到并力图避免。这一点，体现为他不厌其详地反复强调并对照支撑各种“名”的行为方式，意在使人们明了君子何以有“君子”之“名”，从而劝他们行其“实”然后享其“名”。他对于由“名”生“伪”的问题的关注并不止于此。除明确各种“名”所对应的“实”，他还专门讨论了“诚”的问题：

> 君子养心莫善於诚，致诚则无他事矣，唯仁之为守，唯义之为行。诚心守仁则形，形则神，神则能化矣；诚心行义则理，理则明，明则能变矣。变化代兴，谓之天德。天不言而人推高焉，地不言而人推厚焉，四时不言而百姓期焉。夫此有常，以至其诚者也。君子至德，嘿然而喻，未施而亲，不怒而威。夫此顺命，以慎其独者也。善之为道者，不诚则不独，不独则不形，不形则虽作於心，见於色，出於言，民犹若未从也，虽从必疑。天地为大矣，不诚则不能化万物；圣人为知矣，不诚则不能化万民；父子为亲矣，不诚则疏；君上为尊矣，不诚则卑。夫诚者，君子之所守也，而政事之本也。唯所居以其类至，操之则得之，舍之则失之。操而得之则轻，轻则独行。独行而不舍，则济矣。济而材尽，长迁而不反其初，则化矣。①

此节中，关于“诚”之意，历来注家意见不太一致，有必要

---

① 《荀子·不苟》

略作澄清。杨倞释“诚”为“无奸诈”，颇受质疑，[①]但从荀书中“诚”的用法看，杨注其实比较贴切。《不苟》曰：“诚信生神，夸诞生惑”。“诚信”与“夸诞”对举，文意显然。又，《乐论》言“著诚去伪”，“诚”之意更明。因此，荀子关于“诚”的用法实际上很朴实，不过指“实也，谓无虚伪也”[②]。另，“慎其独”的说法，又见于《礼记·礼器》、《大学》、《中庸》。郑玄注《礼器》“是故君子慎其独也”，曰“少其牲物，致诚悫”，[③]故“慎独”即“诚独”。此说也适合于解释荀子此处所谓的“慎独”，[④]而“独者，人之所不见也”[⑤]。从前面关于“诚”和“慎独”的辨析来看，本节引文对治由“名”而生“伪”（诈伪）之弊端的用意极为明显。荀子反复以“天地”喻“君子”之“诚”，意谓二者皆有“常”。一人“诚”与否，于他人所不见之时表现最为真实，唯能时时事事显现其“诚”，斯可谓有“常”。人见则行“道”，人不见则从其欲，不过是沽君子之“名”，实则为“伪”，所以荀子说“不诚则不独”。所谓“不独则不形”，

① 参王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第46页。

② 见杨倞注《荀子·非十二子》“夫是之谓诚君子”。王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第102页。

③ 氏注，孔颖达疏《礼记正义》（李学勤主编《十三经注疏》标点本），北京：北京大学出版社，1999，第734页。

④ 见郝懿行、王念孙、陈硕甫注。同上，第46-47页。

⑤ 见郝懿行注。同上，第46页。

“形”即“形见於外”,[①] 但也应以“常”论,[②] 人见则“形於外”，人不见则否，不可谓“形”，故郝懿行曰“形即形此独也”。[③] 沽名钓誉者，“心”虽知礼义，也“见於色，出於言”，但由于其只求“名”而无意于专一修身，时为之，时舍之，反复无常，故“民犹若未从也，虽从必疑”。荀子论“君子”，不离“政事”；且其所谓“君子理天地”,[④] 意指“君子”能辨治人群、万物，而修身为始,[⑤] 因此，荀子将“诚”与“政事”联系并不奇怪，相反倒进一步表明“诚”之重要。“诚”意味着无“伪”。“伪”虽主要是对外在行为的评价，但其根源在内，故荀子讲“养心莫善于诚，致诚则无他事矣”。在他看来，只有专一于“仁”、“义”之类，“独行而不舍”，才能将德行刻镂于身，“长迁而不返其初”，成为真正的“君子”。[⑥] 所以，荀子屡言“诚”，又讲“慎独”，目的正在于劝人专注于修身；而其特别揭示“诚”之重要，乃在于产生“伪”的可能——毕竟，无“伪”则无所谓“诚”。“诚”主

---

① 见杨倞注。同上，第47页。

② “形，常也。”宗福邦等主编《故训汇纂·彡部·形》，商务印书馆，2003，注项62。

③ 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第47页。

④ 《荀子·王制》

⑤ 参《礼记·大学》：“自天子以至于庶人，壹是以修身为本。”

⑥ 荀子言“仁”，别于孟子以无特定对象的“不忍人之心”入手，而是循人之常情讲：“亲亲、故故、庸庸、劳劳，仁之杀也。”（《大略》）显然以人们在日常交往之中建立的情感论“仁”，但无论如何，“仁”仍是内在的；而“义，理也，故行”（《大略》），着重于外。这样来看，荀子以“唯仁之为守，唯义之为行”讲“诚”，实际上是兼顾内外，包含了“慎其独”，因为，若无内在支撑，则人很难持之以恒而“形于外”。

要是针对由追逐声名而产生的“伪”的现象或可能性而提出，这在《儒效》中表现得更加明显：

> 故曰：贵名不可以比周争也，不可以夸诞有也，不可以势重胁也，必将诚此然后就也。争之则失，让之则至；遵道则积，夸诞则虚。故君子务修其内而让之於外，务积德於身而处之以遵道。如是，则贵名起如日月，天下应之如雷霆。故曰：君子隐而显，微而明，辞让而胜。

这就明确指出，“夸诞”或伪饰，不可能让人享有“贵名”；真正的“名”，只能出于“积德於身”，这也就是荀子所说的“敬其在己者”[①]。

所以，荀子标榜“名”，最终还是落在劝人诚意于修身、专一于礼义。这一点，不仅从其斥各氏“贱儒”[②]、贬“俗儒”[③] 可见，也表现在他关于“名”的层次的讨论上。如其论“小儒”，即谓其“志忍私，然后能公；行忍情性，然后能修”；[④] 及论“大儒”，则许之以“志安公，行安修”，[⑤] 正与其谓圣人“行礼要节而安之”[⑥]相类。这里“忍”与“安”的

---

① 《荀子·天论》
② 《荀子·非十二子》
③ 《荀子·儒效》
④ 同上
⑤ 同上
⑥ 同上

区别，正体现了二者修行上的差距。[1] 不过，“忍”也是某种“诚”，只是未达化境。[2]

总的来看，荀子立各种“名”以劝人学行礼义，同时又恐人因追逐声名而流于诈伪，所以一方面勉励人追求更高的、内在的“名”，另一方面也反复强调“诚”。[3] 其论说实可谓用心良苦，并表现了某种执着。虽然注意到由标举“名”而生诈伪的可能性，荀子并没有转而反对“名”，而是试图以“诚”正“名”，竭力保障“动之以名”作为一种劝说策略的效力。因此，他恐怕会同意顾炎武以下的说法：

> 名之所在，上之所庸，而忠信廉洁者显荣于世；名之所去，上之所摈，而怙侈贪得者废锢于家。即不无一二矫伪之徒，犹愈于肆然而为利者。《南史》有云：“汉世士务修身，故忠孝成俗。至于乘轩服冕，非此莫由，晋、宋以来，风衰义缺。故昔人之言，曰名教，曰名节，曰功

---

① 参《荀子·解蔽》：“至人也，何强！何忍！何危！……圣人纵其欲，兼其情，而制焉者理矣。夫何强！何忍！何危！”

② 杨倞注曰：“忍，谓矫其性。”王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第145页。

又，关于“安”之境界，可参《孟子·离娄下》：“君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，则居之安。居之安，则资之深。资之深，则取之左右逢其原。故君子欲其自得之也。”

③ 参《荀子·修身》：“志意修则骄富贵，道义重则轻王公，内省而外物轻矣。传曰：‘君子役物，小人役於物。’此之谓也。……士君子不为贫穷怠乎道。”此言行“道”乃“士君子”之分内事，一如芳香为“芷兰”之本分。这就与前述那种超然物外的“修洁之名”联系起来了。不过，仔细来看，求物外之“名”而“伪”的可能性当较小，故可以判断，荀子论“诚”主要针对的并非这种“名”欲。

名，不能使天下之人以义为利，而犹使之以名为利，虽非纯王之风，亦可以救积污之俗也。[①]

此处评以“名”诱人“非纯王之风”，或许也不太出荀子意料之外。不过，从其“曲得所谓焉，然而不折伤”[②] 的“谈说”立场来看，他大概会辩解说，就礼义而言，他降低的是内在的根本动机而非外在行为的标准，而礼义，归根到底必然是形之于外的“道”。

4.3 昭之以灾祸

对“名”渴望，固然是深植于人性的一种欲求，不过，当自身的安全难以保障之时，“名”似乎就显得可有可无，甚至是某种奢侈物。这一点，在乱世尤为突出。战国之世，“古今一大变革之会也”，在位者“一令出而生民即趋入於死亡”，[③] 孟子谓之“争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城”，[④] 是一个人祸惨绝的时代。在这样的时代，大多数人首先关心的问题，很可能是如何全身避祸。即以庄子之旷达，也

---

① 氏著《日知录》卷十三，“名教”条。

② 《荀子·非相》。杨倞注曰：“言谈说委曲皆得其意之所谓，然而不折伤其道也。”王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第85页。

③ 王夫之著《读通鉴论·叙论四》条一。

④ 《孟子·离娄上》

难例外，刘静修就曾谓其“失志於当时而欲求全於乱世”。[①] 荀子其时，秦统一天下日近，战祸越演越烈，“避祸”就更成为人们的现实考虑。以他的“谈说”倾向和一贯的现实态度，当然会从避祸全身的角度展开劝导。

避祸全身不仅是人的一种本能，也有传统上的价值支持。《孝经·开宗明义》即言：“身体发肤，受之父母，不敢毁伤，孝之始也。”[②] 宋邢昺正义曰：“言为人子者，常须戒慎，战战兢兢，恐致毁伤，此行孝之始也。”[③] 儒家主“孝”，谨慎避祸自有其伦理上的依据，在此意义上也就可以理解孔子所以言“邦有道，危言危行；邦无道，危行言孙”[④]，乃在于“君子之持身不可变也，至于言则有时而不敢尽，以避祸也”[⑤]。故荀子曰：“人也，忧忘其身，内忘其亲，上忘其君，则是人也，而曾狗彘之不若也。”[⑥] 其言之激烈，远过于孔子，甚至以“重身”谈人之为人。[⑦]

对荀子来说，“避祸”之重要，首先还不在于它是一种为特殊时代环境所强化的“人性”需求，而是因为他注意到人

---

① 氏著《庄周梦蝶图序》，刘梦吉撰《静修先生文集》卷十九。

② 后文又言：“立身行道，扬名於后世，以显父母，孝之终也。”亦可从此角度理解“名”欲。

③ 李隆基注，氏疏《孝经注疏》（李学勤主编《十三经注疏》标点本），北京大学出版社，1999，第4页。

④ 《论语·宪问》

⑤ 朱熹集注《四书集注》。陈成国标点，长沙：岳麓书社，1987，第218页。

⑥ 《荀子·荣辱》

⑦ 荀子此处“重身”的说法是基于对意气之勇的批评：“行少顷之怒，而丧终身之躯，然且为之，是忘其身也。”同上。

们轻视祸患的背后可能隐藏的意气之私：

快快而亡者，怒也；察察而残者，忮也；博而穷者，訾也；清之而俞浊者，口也；豢之而俞瘠者，交也；辩而不说者，争也；直立而不见知者，胜也；廉而不见贵者，刿也；勇而不见惮者，贪也；信而不见敬者，好刬行也。此小人之所务，而君子之所不为也。[1]

此处屡言人恣其私意、逞一时之快，以致所得与所求殊异。问题还不止于结果出人意料，更在于这暗示了一种务求胜人的意气之勇。王船山论汉光武，赞曰：“勇者，非气矜也，泊然於生死存亡而不失其度者也。”[2] 相较之下，意气不过是放任血气、无力自制的表现，是鲁莽的匹夫之勇。行意气之私者不仅得其所恶，且其“勇”也不足称道。在荀子看来，勇者，人多有之，然而不同的“勇”之间有本质的区别：

有狗彘之勇者，有贾盗之勇者，有小人之勇者，有士君子之勇者。争饮食，无廉耻，不知是非，不辟死伤，不畏众强，恈恈然唯利饮食之见，是狗彘之勇也。为事利，争货财，无辞让，果敢而振，猛贪而戾，恈恈然唯利之见，是贾盗之勇也。轻死而暴，是小人之勇也。义之所在，不倾於权，不顾其利，举国而与之不为改视，重死持

① 《荀子·荣辱》
② 氏著《读通鉴论》卷六《光武》条一

义而不桡，是士君子之勇也。[1]

所谓“轻死而暴”的“小人之勇”，几近于前引“快快而亡”之“怒”，均为“肆意而亡其身者”[2]。乘血气赴死的“勇”并非有理性的、深思熟虑的“勇”，它意味着人对行为后果没有充分的考虑，因而也很难坦然承受意外的结果；即便在此种“勇”中，人真能淡然于生死，在很大程度上也只是由于他们不能克制自已的意气从而将意气当作最重要者。[3] 故此，荀子斥“斗者”曰：“将以为智邪？而愚莫大焉；将以为利邪？而害莫大焉；将以为荣邪？则辱莫大焉；将以为安邪？则危莫大焉。”[4] 这就从反面解释了他关于“重身”的理解。[5] 此为其论“避祸”的第一层。在这层面上，“避祸”体现了一种高于意气的节制之“勇”——控制易冲动的意气，本身就需要勇气。[6] 顺此，荀子以“重死持义而不桡”论“士君子之勇”。在他看来，“士君子”之“重死”，在于其不屑于意气之勇故不轻言死；但是，他们“虽重爱其死”，仍“执节持义，不桡曲以苟生”。[7] 正如《礼记·聘义》所言：

---

① 《荀子·荣辱》

② 见王先谦案。氏撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第54页。

③ 故孟子曰：“可以死，可以不死，死伤勇。”（《离娄下》）

④ 《荀子·荣辱》

⑤ 参《孟子·尽心上》：“是故知命者不立乎岩墙之下。尽其道而死者，正命也；桎梏而死者，非正命也。”

⑥ 参《史记·商君列传》：“反听之谓聪，内视之谓明，自胜之谓强。”

⑦ 见杨倞注。王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第56页。并参《论语·宪问》：“仁者必有勇，勇者不必有仁。”

> 质明而始行事，日几中而后礼成，非强有力者，弗能行也。故强有力者将以行礼也，……此众人之所难，而君子行之，故谓之有行。有行之谓有义，有义之为勇敢。……故所贵於勇敢者，贵其敢行礼义也。故勇敢、强有力者，天下无事则用之於礼义，天下有事则用之於战胜。……故圣王之贵勇敢、强有力者如此也。勇敢、强有力而不用之於礼义、战胜，而用之於争斗，则谓之乱人。

史迁论“或重於泰山，或轻於鸿毛”,[①] 近之。

尽管“避祸”以全孝行“道”是一个重要的话题，但荀子并不满足于仅就“士君子”之“重死持义”勉励人们爱重其身并“敢行礼义”，而更进一步向时人阐明“避祸”与“道”之间的现实关系，以此诱导他们学行礼义，这就触及到了他们更为根本和实际的需要。在这一层面，他一开始就试图借助《诗》来展开劝说：

> 《诗》曰：“嗟尔君子，无恒安息。靖共尔位，好是正直。神之听之，介尔景福。”神莫大於化道，福莫长於无祸。[②]

上引文中的诗句出自《小雅·小明》。按全诗，其旨原在“因

① 氏著《报任少卿书》。
② 《荀子·劝学》

己之久役而念友之安居"[①]。但荀子引此诗则别有所指。"无恒安息"乃对有志之"君子"言，意在"戒之使不怀安也"[②]，从而劝其"谋恭其位，好正直之道"[③]，这正与《劝学》篇首"学不可以已"相呼应，印证荀子"引此诗以喻劝学"[④]的意图。上引文中，荀子的"劝学"最终归结为一种功利性的诱导："神之听之，介尔景福。"这给人一种印象：他试图将"神"所助之大福和"学"联系起来。就此理解看，他的做法，与其所竭力辟除的"禨祥"之类在本质上似乎并没有多大分别。但是，这种带有迷信倾向的理解显然不能准确描述他在这里的态度，因为，他接下来的论说赋予"神"和"福"以特殊的含义："神莫大於化道，福莫长於无祸。"所谓"神"，不过是化人于日用伦常之中的"人道"，没有任何超自然的色彩；"福"当以"无祸"论，也不意味着那些在荀子看来无法兑现的利益承诺，而仅指人们行世的"安全"。虽然在各种"好处"中，"安全"看起来或许最低也最消极，但因此也最根本。据荀子，"无祸"在很大程度上是人们可以通过修身把握的一种"福"："怠慢忘身，祸灾乃作"[⑤]。他引《小明》诗句，无疑是一种断章取义的用《诗》法，旨在阐明修身与"无祸"的关系。他在通过《诗》教的方式含蓄地表达

---

① 方玉润撰，李先耕点校《诗经原始》，北京：中华书局，1986，第428页。

② 见杨倞注。王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第3页。

③ 同上

④ 同上，第3－4页。

⑤ 《荀子·劝学》

这种关系的同时，还运用了一系列类比加深这方面的阅读印象：“质的张而弓矢至焉，林木茂而斧斤至焉，树成荫而众鸟息焉，醯酸而蜹聚焉”，[1] 皆喻灾祸之作，必有其源头，“言有招祸也，行有招辱也，君子慎其所立乎”！[2] 人修身处世之表现，均无外乎言行；节制言行，也非刻意于一时一事，而根本上是个人内在品质的自然流露，这就涉及谨慎其“学”[3] 的问题。按荀书，所谓“学”，“至乎礼而止矣”，[4] “避祸”的问题终究要归结为学“礼”。[5] 这就更加接近荀子劝说的目的了。

在“避祸”的问题上，荀子没有回避那些“意外”的祸福，而是在一定程度上将它们纳入其论说中：

> 仁义德行，常安之术也，然而未必不危也；污僈突盗，常危之术也，然而未必不安也。故君子道其常，小人道其怪。[6]

所谓“仁义德行”，也即是“礼”之内化。荀子以“常安之术”论之，明显带有劝导的意味。但言止于此，显然不能令人信服，因为在现实中，君子危而小人安的情形并不罕见。故

---

① 《荀子·劝学》

② 同上。参《易传·系辞上》：“言行，君子之枢机。枢机之发，荣辱之主也。言行，君子之所以动天地也，可不慎乎？”

③ 杨倞注曰：“所立，即谓学也。”王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第7页。

④ 《荀子·劝学》

⑤ 参《荀子·强国》：“故人莫贵乎生，莫乐乎安；所以养生安乐者，莫大乎礼义。”“礼义”也即“（人）道”，故荀子又多以“道”论祸福。

⑥ 《荀子·荣辱》

荀子接着作了一个重要的补充，指出即便身为君子，也可能遭遇危殆之祸，但正如行“常危之术”“未必不安”一样，都不过是非常之事。[①] 依循常理行事，并非君子之专能，小人若深知之，也自为之，但他们常存侥幸心理，以致“遇其所恶”[②]。通过论“君子道其常，小人道其怪”，荀子将判断力的差异说成是君子与小人的一个重要区别。[③] 这一点，在他讨论“偏伤之患”时表现得尤为明确：

> 欲恶取舍之权：见其可欲也，则必前后虑其可恶也者；见其可利也，则必前后虑其可害也者；而兼权之，孰计之，然后定其欲恶取舍。如是，则常不失陷矣。凡人之患，偏伤之也。见其可欲也，则不虑其可恶也者；见其可利也，则不虑其可害也者。是以动则必陷，为则必辱，是偏伤之患也。[④]

这可看作“君子道其常”的详细注解。人有“偏伤之患”，皆在于见可欲者而不虑其害，直趋而求之，盲目地被自己的欲望所驱役而没有哪怕出于权宜考虑的克制，[⑤] 对真正可欲之事物

---

① 杨倞注曰：“怪，谓非常之事，取以自比也。”王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第63页。

② 《荀子·荣辱》

③ 参《荀子·荣辱》：“然而人力为此而寡为彼，何也，曰：陋也。陋也者，天下之公患也，人之大殃大害也。”

④ 《荀子·不苟》

⑤ 参今本《老子》第三十三章：“胜人者有力，自胜者强。”王弼注曰：“明用于己，则物无避焉。力用于己，则物无改焉。”氏注、郭象注，陆德明音义，章行标校《老子 庄子》，上海：上海古籍出版社，1995，第19页。

及其实现方式都缺乏明智的判断。荀子称此为“惑”：

> 凡人之取也，所欲未尝粹而来也；其去也，其恶未尝粹而往也。故人无动而可以不与权俱。……权不正，则祸托於欲，而人以为福；福托於恶，而人以为祸。此亦人所以惑於祸福也。道者，古今之正权也；离道而内自择，则不知祸福之所托。
>
> 易者，以一易一，人曰无得亦无丧也。以一易两，人曰无丧而有得也。以两易一，人曰无得而有丧也。计者取所多，谋者从所可。以两易一，人莫之为，明其数也。从道而出，犹以一易两，奚丧！离道而内自择，是犹以两易一也，奚得！其累百年之欲，易一时之嫌，然且为之，不明其数也。[1]

此处颇有一点掂斤播两的味道。荀子承认，人无不愿得福而避祸，可正如“权”之于轻重一样，[2]唯有“道能知祸福之正”[3]，因此，真正对祸福了然于胸的人，会依“道”生活而得其所愿。然而，实际的情况是，虽然人皆欲趋福避祸，但如何实现这一目的，不同的人有不同的看法及相应的行为方式。从“道”为“古今之正权”的角度来看，这一事实首先还不意味着人们在道德上的差异，而主要是智虑上的区别。只有那

① 《荀子·正名》

② 《汉书·律历志上》：“权者，铢、两、斤、钧、石也，所以称物平施，知轻重也。”

③ 见杨倞注。王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第430页。

些真正明智的人，才能冷静且周全地看待祸福问题，从而选择最为适当的也就是符合“道”的生活方式；[①] 而另一类人，蔽于一时之欲，缺乏对祸福的长远见识，以致生活道路完全不同于前者。[②] 二者的根本分别就在于远见方面的巨大差异。在此意义上，“小人”远离“道”的生活，与其说是不道德的，不如说是不明智的：[③] 他们“惑于祸福”，不懂得通过正确的方式实现自己的愿望——这里的“正确”，是关于手段与效果之间成功结合的一种评价，而非道德意义上的“应当”。通过这种对“道”具有功利色彩的解说，荀子试图提醒人们谨慎考虑其行为的后果。在他看来，这种考虑很有可能将他们引向“道”。[④] 为了达到这一目的，他甚至不惜采用“以一易两”之类近似于商家利害权衡的浅显说辞来打动人们，以期望他们在算计之中逐渐趋近于“道”。

荀子以“权”论“道”，他固然突出地把握了人们“避祸”的心理，但同时也在有意无意之间作了一种转换，即将信念性的道德转换为审慎的道德，将道德感转换成对利害关系的敏感，从而在客观上降低了人们行为的内在动机。不过，由于荀子在论说中表现出强烈的劝说意图，并曾流露过关于“修洁之名”的激昂情绪，上述转换在相当程度上应该视为他

---

① 《诗·大雅·烝民》曰：“既明且哲，以保其身。”

② 参《吕氏春秋·慎行》：“行不可不孰。不孰，如赴深谿，虽悔无及。君子计行虑义，小人计行其利，乃不利。有知不利之利者，则可与言理矣。”

③ 参《荀子·强国》：“人知贵生乐安而弃礼义，辟之，是犹欲寿而歾颈也，愚莫大焉。”

④ 可参《荀子·儒效》：“我欲贱而贵，愚而智，贫而富，可乎？曰：其唯学乎。”在荀子，“学”自然是学为“道”。

进行劝说的一种权宜说法。

对“智”的强调，荀子在谈论“名”时其实已有所表露。所谓“知者之言也，虑之易知也，行之易安也，持之易立也，成则必得其好而不遇其所恶”①，应是就人的一切欲望而言，而“名”本质上也只是人的欲望之一。只不过，由于“名”本身被看做一种非物质的利益，求“名”过程中的“智”的功利色彩在某种程度上就被掩盖了。然而，当荀子公开地将行“道”归结为人们对祸福的权衡，其劝说的功利化倾向就暴露无遗。并且，他不仅不掩饰这一倾向，甚至在表达上将它推向极致：

> 持宠处位终身不厌之术：主尊贵之，则恭敬而僔；主信爱之，则谨慎而嗛；主专任之，则拘守而详；主安近之，则慎比而不邪；主疏远之，则全一而不倍；主损绌之，则恐惧而不怨。贵而不为夸，信而不处谦，任重而不敢专；财利至则善而不及也，必将尽辞让之义然后受。福事至则和而理，祸事至则静而理；富则施广，贫则用节；可贵可贱也，可富可贫也，可杀而不可使为奸也。是持身处位终身不厌之术也。虽在贫穷徒处之势，亦取象於是矣。夫是之谓吉人。……
>
> 求善处大重、理任大事，擅宠於万乘之国，必无后患之术：莫若好同之，援贤博施，除怨而无妨害人。能耐任之，则慎行此道也；能而不耐任，且恐失宠，则莫若早同

① 《荀子·正名》

之，推贤让能而安随其后。如是，有宠则必荣，失宠则必无罪。是事君者之宝而必无后患之术也。故知者之举事也，满则虑嗛，平则虑险，安则虑危，曲重其豫，犹恐及其祸，是以百举而不陷也。[①]

这类被称为“一片妾妇之道”[②] 的论说，从儒家价值立场看，确实骇人听闻，荀子因此为后人所诟[③]也自在情理之中。“持身处位终身不厌之术”等说法是如此的大胆而出格，与荀书的诸多论说看起来极不相称，以致被认为是后人混入的伪笔。[④] 近来已有论者指出包括这些非常可怪之论在内的《仲尼》一篇，确出自荀子之手，[⑤] 当然由此也似乎进一步坐实了他所受到的批评。但是，对这两段广受非议的引文稍作分析，就会发现，它们与通常意义上的曲意求宠之术形似而神非，有本质的区别。以“持身处位终身不厌之术”论，荀子实际上意在劝人恭敬持身、无论祸福均“不失其道”[⑥]，而所以必言

① 《荀子·仲尼》

② 郭沫若《荀子的批判》，《郭沫若全集》（历史编）第二卷，北京：人民出版社，1982，第248页。

③ 张西堂更谓之“卑劣的话头”。氏著《荀子真伪考》，台北：明文书局，1994，第140页。

④ 同上，第141页。

⑤ 如商聚德经考证认为，“《仲尼》篇反映的完全是荀子的思想，不是窜入的赝品，不应把它排除在荀子的作品之外。”徐勇、黄朴民《近年来孟子、荀子研究撮述》，《历史教学》，1994年第8期。

⑥ 见杨倞注“福事至则和而理，祸事至则静而理。”王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第110页。

恭敬，不仅出于避祸的考虑，[1] 更是礼的要求。[2] 荀子论“事暴君之义”，谓“调而不流，柔而不屈，宽容而不乱，”[3] 与“持身处位终身不厌之术”正是一意。至于“必无后患之术”，则旨在诱人“推贤让能”，与荀子论“蔽塞之祸”和“不蔽之福”实际上是一致的：

> 昔人臣之蔽者，唐鞅、奚齐是也。唐鞅蔽於欲权而逐载子，奚齐蔽於欲国而罪申生，唐鞅戮於宋，奚齐戮於晋。逐贤相而罪孝兄，身为刑戮，然而不知，此蔽塞之祸也。故以贪鄙、背叛、争权而不危辱灭亡者，自古及今，未尝有之也。鲍叔、宁戚、隰朋仁知且不蔽，故能持管仲而名利福禄与管仲齐。召公、吕望仁知且不蔽，故能持周公而名利福禄与周公齐。传曰：“知贤之谓明，辅贤之谓能。勉之强之，其福必长。”此之谓也。此不蔽之福也。[4]

历史经验所具有的良好的示范和警戒作用，加强了荀子劝人“推贤让能”的说服力，可谓以实例再证“必无后患之术”。有趣的是，荀子论“不蔽之福”，历来不见批评；言“必无后

---

① 参《荀子·臣道》：“仁者必敬人。凡人非贤，则案不肖也。人贤而不敬，则是禽兽也；人不肖而不敬，则是狎虎也。禽兽则乱，狎虎则危，灾及其身矣。”

② 《礼记·曲礼上》：“《曲礼》曰：毋不敬。”郑玄注曰：“礼主于敬。”氏注，孔颖达疏《礼记正义》（李学勤主编《十三经注疏》标点本），北京大学出版社，1999，第 6 页。

③ 《荀子·臣道》

④ 《荀子·解蔽》

患之术”，却多受攻击。其中的原因，恐怕还是由于后者在表达上过于惊人，有不够坦荡之嫌——这种理解显然也适合于所谓的“持身处位终身不厌之术”。这样看来，荀子谈论的这两种“术”之所以历受诟议，并非由于其内容离经叛道，而只在于他特殊的表达方式。这从卢文弨论“必无后患之术”可见一斑。卢氏虽然承认“推贤让能，人臣之正道也”，但也明言“以此为固宠之术，亦不善於持说也”。[①] 然而，从另一面看，这也许正是荀子善“说”的表现。他的这些非常可怪之论，固然为耿介之士所不齿，不过，他们人“道”似也无须借助于他的这类劝说。他运用这类富于刺激性的表达，实际上意在引起某些人的注意，因为他们最为关心的正是如何固宠全身。苏东坡论荀子，谓其喜为“高谈异论”,[②] 此类论说当在其中。从劝说的角度看，语不惊人不足以引人注目，只有为“道”套上一个功利且世故的面具，荀子才有可能将某些人吸引到其论说面前。在乱世待救的背景下，他作诸般惊人之语，“主持太甚，词义或至於过当”,[③] 实有某种基于现实的不得已。[④]

虽然荀子托之于祸福的论说出于其相当迫切的劝说目的，

---

① 见氏注。王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第112页。

② 氏著《荀卿论》。姚鼐、王先谦选编《正续古文辞类纂》（1917年上海会文堂书局刊本缩印本）卷四，杭州：浙江古籍出版社，1998。

③ 永瑢等撰《四库全书总目提要》卷九十一。

④ 又，杨倞注曰：“荀卿门人多仕於大国，故戒以保身推贤之术，与《大雅》‘既明且哲’岂云异哉!”（王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第111－112页。）故荀子论“术”，既有针对一般人的劝说意图，又有当下特殊的教育目的。

但这并不意味着他关于祸福始终的判断仅仅是一种没有任何事实基础的便宜说法。荀子与纵横术士的区别，不仅在于他们在展开说服的动机方面有天渊之别，也表现为，纵横家们擅长以欺诈达到其说服目的，[①] 而荀子的做法则完全不同。他也认为其劝说对象需要某些切实的引导，可他并不打算欺骗他们，不打算轻许在他看来不能兑现的诺言以诱使他们听从劝说，因为“君子之言”理当“涉然则精，俛然而类”。[②] 这种务实而不流于夸诞的谈说态度，适合于理解他关于祸福的论说。从前面的讨论看，他昭人以祸福的一个重要的特点，是强调祸福之间相依转换的关系，以警戒那些悖离“道”的人。当就祸福关系展开论说时，他直接的兴趣并不在这种关系本身，但由于他试图借助祸福关系来阐明行“道”与祸福在因果上的关联，就不可避免地需要揭示祸福相依的关系。他对这种关系的把握，在讨论“欲恶取舍之权”[③] 时有突出的表现。同时，他关于祸福问题的具体论说，不能视为一种虚构的或暂时的说法，因为他不只着眼于实效，常辅之以实例，并且在这个问题上表现出的洞察力，使得他相当靠近《老子》的经验智慧。他劝人慎于取舍，谓“见其可欲也，则必前后虑其可恶也者；见其可利也，则必前后虑其可害也者”[④] ——这基本上也是他以祸福警示人的通例；几近于《老子》言“祸兮福之所倚，福兮祸

---

① 著名者，如张仪欺楚怀王。参《史记·张仪列传》。

② 《荀子·正名》。关于“俛然而类”，杨倞注曰：“谓俯近於人，皆有统类，不虚诞也。”王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第426页。

③ 《荀子·不苟》

④ 同上

之所伏”。[1] 顺此看，荀子疾人不知祸福之正，也正如老子感叹“正复为奇，善复为妖。人之迷，其日固久”[2]。他们之间的相似之处不止于此。从祸福相依的角度看，祸福相去不远，故于安处当虑其可危，谨慎持身。在这一点上，荀子甚至直接引用《老子》：

> 孔子观於鲁桓公之庙，有欹器焉。孔子问於守庙者曰：“此为何器？”守庙者曰：“此盖为宥坐之器。”孔子曰：“吾闻宥坐之器者，虚则欹，中则正，满则覆。”孔子顾谓弟子曰：“注水焉！”弟子挹水而注之。中而正，满而覆，虚而欹。孔子喟然而叹曰：“吁！恶有满而不覆者哉！”子路曰：“敢问持满有道乎？”孔子曰：“聪明圣知，守之以愚；功被天下，守之以让；勇力抚世，守之以怯；富有四海，守之以谦。此之所挹而损之之道也。”[3]

所谓“挹而损之”，即“损之又损”[4]，与老子的说法完全相同。[5] 其余类似于“聪明圣知，守之以愚”等的提法，也常见于《老子》书中。[6] 要之，二子均表现出一种圆熟老成的俗世

---

① 今本《老子》第五十八章

② 同上

③ 《荀子·宥坐》

④ 见杨倞注。王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第520页。

⑤ 今本《老子》第四十八章

⑥ 如今本《老子》第二十八章：“知其雄，守其雌，为天下谿。为天下谿，常德不离。复归于婴儿。知其白，守其黑，为天下式。为天下式，常德不忒。复归于无极。知其荣，守其辱，为天下谷。为天下谷，常德乃足，复归于朴。”

智慧，依祸福之始终，告人常存戒惧之心。

荀子所说的“（人）道”当然与老子主张的“道”在内容上大不相同，但对他们略作比较仍有意义。《老子》所透显出的处世智慧，是对过去人们的生活经验的一种着眼于实际的总结，而不能看做一种单纯的思想或主张。按《汉书·艺文志》，《老子》出于史官，熟悉史事，于历代盛衰成败及历史人物或福或祸之命运的由来洞若观火，故称之“历记成败存亡祸福古今之道”[①]。所谓“成败祸福之道”，即言成败祸福并非偶然，而是有某种内在的规律性，这意味着，当一类似的行为出现时，与之相应的结果很可能像从前一样接踵而至。这一种源于经验的因果关系，隐藏于众多纷繁复杂的历史事件之中，使得许多看似偶然发生的事件呈现出其必然性。一旦注意到行为与结果之间的因果关联，“（往昔的）相似行为结果将鼓励或阻止我们根据当今的实际情况行事”。[②] 这种经验联系既经概括而获得普遍性，确乎就具有了某种“道”的属性，从而成为人们的行动指导，使他们可以通过规划处世方式来落实其趋福避祸的倾向。[③] 这种“道”既不来自人的创造，也没有任何神秘的源头，而只是在现实生活中体现出来的必然性，

---

① 《汉书·艺文志》

② 布鲁尼（Leonardo Bruni）在《关于文学的研究》（*On the Study of Literature*）中作了上述表达。转引自［美］唐纳德·R·凯利著，陈恒、宋立宏译《多面的历史——从希罗多德到赫尔德的历史探询》，北京：生活·读书·新知三联书店，2006，第 357 页。

③ 参章太炎曰：“道家老子，本是史官，知成败祸福之事悉在人谋，故能排斥鬼神，为儒家之先导。”氏著《诸子学略说》，傅杰编校《章太炎学术史论集》，北京：中国社会科学出版社，1997，第 174 页。

故老子言“吾不知谁之子，象帝之先”[1]。荀子也正是在必然性的意义上谈论祸福关系，其言“物类之起，必有所始”，[2]更明确他与老子站在同一角度看待祸福问题。因此，荀子戒人以祸福的论说，并非是凿空之论，而有着相当坚实的经验基础，这就加强了其劝说的可信度。但毋庸讳言，由于他极为迫切的劝说意图，其相关论说也体现出较为浓厚的权宜色彩。这不仅表现为他特别选择祸福作为其劝说的着手处，更为突出的是，他始终将祸福相依的问题与礼（义）联系起来。在这种联系中，他显然有意忽略了那些尤其善于持身的道家人物实际上是生活于礼之外的。

尽管荀子屡谈类似于《老子》的经验智慧，荀书中却极少提到老子，稍可注目的地方，唯《天论》言“老子有见於诎，无见於伸”。老子主“清虚以自守，卑弱以自持”，[3]其“有见於诎”自不待言。荀子贬其“无见於伸”，则无疑以“礼”绳之。[4]不过，荀书罕言老子，倒不见得全由于此。荀子关于“祸福之道”的洞见，既可理解为源自其历史见识和生活经验，[5]也可追溯到对他来说更为正统的《易》，而不必然来自《老子》。

---

① 今本《老子》第四章

② 《荀子·劝学》

③ 《汉书·艺文志》之“道家”。

④ 杨倞注“有诎而无信（伸），则贵贱不分”曰：“贵者伸而贱者诎，则分别矣。若皆贵柔弱卑下，则无贵贱之别矣。”王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第319页。

⑤ 柳诒徵曰：“读史可得持身处事之术，”又言，荀子“由史迹而知类通达。”氏著《国史要义》，上海：华东师范大学出版社，2000，第299、315页。

荀子曾引《易》,[1] 他与《易》的关系，近人论之甚详，也颇多争讼,[2] 不赘。《易》博大精深，一时难述一二，不过，言其“因吉凶以示训戒”[3]，大概很少有人会反对。就《易》“所以守凶吉成败”看,[4] 其中无疑包含了上述“成败存亡祸福之道”。[5] 这一点，由《易传·系辞下》也可见一斑：

> 子曰：“危者，安其位者也。亡者，保其存者也。乱者，有其治者也。是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国家可保也。《易》曰：‘其亡其亡，系于苞桑。’”[6]

此与荀子“欲恶取舍之权”相类，也即所谓“吉凶相对，而悔吝居其中间。悔自凶而趋吉，吝自吉而向凶也”[7]，正言吉

---

① 见《大略》、《非相》。

② 如郭沫若认为《易经》出自下犴臂子弓（即荀书中之“子弓”），而《易传》则为荀子后学所作。见氏著《〈周易〉之制作时代》,《郭沫若全集》（历史编）第一卷，北京：人民出版社，1982，第391－394页。又，马积高对郭说持疑，不过他也承认荀子受《易》影响。参氏著《荀学源流》第八章，上海：上海古籍出版社，2000。另，关于荀书与《易》较为细致的比较，可参杨太辛《〈荀子〉与〈易·文言〉之比较》,《孔子研究》1994年第1期。

③ 《朱子语类》卷六十六《易二》。

④ 《管子·山权数》

⑤ 尹振环著《帛书老子与老子术》，贵阳：贵州人民出版社，2000，第262页。

⑥ 并参帛书《要》：“夫《易》，刚者使知惧，柔者使知刚，愚人为而不妄，渐人为而去诈。文王仁，不得其志以成其虑，纣乃无道，文王作，讳而避咎，然后《易》始兴也。”

⑦ 朱熹撰，苏勇校注《周易本义》，北京：北京大学出版社，1992，第139页。

凶转换之道，教人常存忧患意识。[①] 因此，“《易》之用也”，“敬以承事，知以辟患”。[②] “敬”、“知”（智）均就吉凶福祸之道言。荀子最终将传统道德归为一种审慎的道德，与此似出一辙。[③] 只不过，对他而言，这种道德秩序的基础是“人道”（礼义）。故此，与《易》不同的是，他所说的吉凶祸福显然与阴阳变易[④]无关，而是“应之以治则吉，应之以乱则凶”[⑤]。于此就可以理解，荀子言“善为《易》者不占”，[⑥] 实际上是讲从礼义则吉（福）、不从礼义则凶（祸）。[⑦] 关于这一点，另一“善为《易》者”言之尤明：

> 上古民淳，未有如今士人识理义峣崎；蠢然而已，事事都不晓得。圣人因作《易》，教他占，吉则为，凶则否，所谓“通天下之志，定天下之业，断天下之疑”者，即此也。及后来理义明，有事则便断以理义。如舜传禹曰：“朕志已定，鬼神其必依，龟筮必协从。”已自吉了，更不用重去卜吉也。[⑧]

---

① 参《易传·系辞上》：“悔吝者，忧虞之象也。”

② 帛书《易之义》

③ 马积高指出，“在先秦思想家中，荀子最喜用吉、凶、祸、福晓谕人，这显然也是受到《易》的影响。”氏著《荀学源流》，上海：上海古籍出版社，2000，第165页。

④ 《庄子·天下》：“《易》以道阴阳。”

⑤ 《荀子·天论》

⑥ 《荀子·大略》

⑦ 《荀子·不苟》：“礼义之谓治，非礼义之谓乱也。”

⑧ 《朱子语类》卷六十六《易二》。

所谓"鬼神其必依，龟筮必协从"，即言天理人义，乃是绝对的"道"，依"道"行事，虽未祈于鬼神，若有鬼神，也必协佑，故不卜而吉。荀子以礼义论人事祸福，其论说中自然是包含这一信念的，只是他并不将"道"归之于"天"。就此看，他昭人以祸福，其实也可理解为对"（人）道"为"势"之自然的特别针对个人的一种更通俗的解释。

综观荀子晓人以祸福的论说，他从功利角度劝人学行礼义的意图已然显明。这一意图之迫切，使得他在相关论说中，不得不将礼义在人文或道德意义上的绝对性转换为衡量祸福的当然标准。这种转换的背后，固然有诸种经验智慧的支持，[①] 但无法回避的一个事实是，不遵礼然而全身无祸者不在少数。历史上及现实中这种德福不偕的现象，无疑会鼓励一些人继续生活于礼之外。由此看，通过劝说在位者，以政治权力保证礼的实施，就显得尤为重要了。

4.4 国之命在礼

对任何社会主张来说，最高政治权力都是其施行的最重要资源；荀书中，专门针对在位者的论说比比皆是，甚至其中不

---

① 朱子言"《易》乃是卜筮之书，古者则藏於太史、太卜，以占吉凶，……"（《朱子语类》卷六十六《易二》）。朱伯崑更谓"《周易》这部典籍的编纂，出于西周的史官之手"。氏著《易学哲学史》（第一卷），北京：华夏出版社，1995，第12页。

少篇章看起来似乎是专对君人者的进言。这使得荀子对他们的劝说在重要性方面超过了对其他人的劝诫，是一个引人注目的问题。他诱人以“名”，又昭之以祸福，都是从经验中人的一般欲求入手。即在位者也无逃于“名”的诱惑，更毋论对祸福之事的慎惕，对他们，荀子也运用了类似的劝说策略。所谓“王、霸、安存、危殆、灭亡”一类的说法多见于其书[1]，如前所论，这种梯级式下行的排列无疑具有激勉和劝说的意味。“王”、“霸”之业中，不徒有利，也有“名”，这由燕哙王贪“尧”之名而让国子之以致身死国亡[2]、宋襄公贪“霸”之名而争霸不成的趣事[3]亦可略见。至于“安存、危殆、灭亡”一类，正可在荀子“福莫长于无祸”的意义上以祸福论之，君人者即便至为不肖，也无不愿“安存”而恶“危殆、灭亡”，故以此劝之，也足以使其慎惕。[4] 对他们来说，声名、祸福的内容固有别于一般无位的人，但二者求名避患的心理则无异。荀子举诸种在位者之“名”和祸福，明言其所由来，[5] 与此前讨论过的两类劝说实为相同的策略，本节不再重复——这也是为了突显专对人君的劝说之独特。

荀子对一般人的劝说，可以归结“劝学”。虽然关于如何

① 如《荀子·王制》

② 参《史记·燕召公世家》

③ 事见《史记·宋微子世家》。又，《左传》卷十四载，“宋襄公欲合诸侯，臧文仲闻之，曰：‘以欲从人则可，以人从欲鲜济。’”（僖公二十年）显见襄公之“名”欲。

④ 《荀子·儒效》：“言政治之求，不下於安存。”

⑤ 如《强国》：“隆礼尊贤而王，重法爱民而霸，好利多诈而危，权谋倾覆幽险而亡。”荀书中，此类说法比比皆是。

“学”，他也作过一些讨论，[1] 但总的来看，他更加侧重于树立他们“学”的志向。这并不意味着他不重视如何“学”的问题，而是由于这个问题不仅关涉个人修行，在普遍的意义上，他甚至将它视为一个政治问题。这就涉及礼与政治权力的结合。因此，在讨论这种结合之前，如何“学”的问题还难以有效展开。

相形之下，荀子针对在位者的劝说，不再表现为劝说角度的切换，而是着重于就如何行使权力展开灵活且具体的劝导；确切地说，他试图以劝说的方式教导他们分配政治权力。不过，荀子并不明言这一点，而是站在他们的角度，美其名曰“得其人”：

> 有乱君，无乱国；有治人，无治法。羿之法非亡也，而羿不世中；禹之法犹存，而夏不世王。故法不能独立，类不能自行；得其人则存，失其人则亡。法者，治之端也；君子者，治之原也。故有君子，则法虽省，足以遍矣；无君子，则法虽具，失先后之施，不能应事之变，足以乱矣。不知法之义而正法之数者，虽博，临事必乱。故明主急得其人，而闇主急得其势。急得其人，则身佚而国治，功大而名美，上可以王，下可以霸；不急得其人，而急得其势，则身劳而国乱，功废而名辱，社稷必危。[2]

---

① 如《劝学》：“学恶乎始？恶乎终？曰：其数则始乎诵经，终乎读礼；其义则始乎为士，终乎为圣人。真积力久则入，学至乎没而后止也。”

② 《荀子·君道》

在荀子，“法”一般指礼义的外在表现及制度化。[①] 从文意看，此处亦然。荀子显然不满足于劝在位者以礼治国，而是进一步表示，较之“法”，“君子”是实现“治”更为根本的因素。其中的道理，初看很简单，所谓“法不能独立，类不能自行”，归根结底，“法”依靠人方能施行于众。但接下来，荀子触及到了一个关于“法”的相当重要的问题。他指出，若无“君子”，即便“法”善好完备，也“不能应事之变”。“法”在最基本的意义上可以理解为规则，而规则只是规定一般的情形，不能对现实中复杂多样的问题提供充分的适应性，一旦出现特殊的情况，就需要人作出灵活权变的处理。正是在此意义上，亚里士多德提出了这样一个问题：“最佳的法律的统治是否优于最好的人的统治?”在他看来，即便法治的拥护者也不能否认，那些超出“法”的事项应该诉诸人的判断——当然，其前提是，所有经过法律训练的掌权者会有良好的判断力。[②] 荀子显然不会提出这样的问题。在他看来，最好的法（礼法[③]）与最好的人（君子）在本质上是一致的。“君子”正是礼所培育熏化出来的人，他们不仅知礼义而能“以类行杂，以一行万”[④]，并且，由于良好的教养，在很大程度上也具备“法”所特有的“免于激情的理智”[⑤]。因此，荀子讲“君子者，治之原也”，并不全是夸张的说法；而君主“急

① 李中生《〈荀子〉训诂小札》，见氏著《荀子校诂丛稿》，广州：广东高等教育出版社，2001，第66页。

② *The Politics of Aristotle*（影印本），中国社会科学出版社，1999，p. 148.

③ 请参本书第五章第一节。

④ 《荀子·王制》

⑤ *The Politics of Aristotle*（影印本），中国社会科学出版社，1999，p. 146.

得其人”，也在情理之中。不过，这其中的道理并非当时每一位君主都能理解或接受，故此，荀子采用了更为直接也更具诱惑性的说法：“急得其人，则身佚而国治，功大而名美，上可以王，下可以霸。”这不禁让人想起他讲“舜之治天下，不以事诏而万物成”[①]，从而更明确他劝人主“委任众贤”[②] 的意图。正是在此意义上，“主道知人，臣道知事”[③] 的说法才有可能成为引起君主注意的话题。由此，荀子的“人主不可以独”及“材人”的教导和建议，[④] 不仅更名正言顺，也更有可能依循礼在“无失其次”[⑤] 的意义上落到实处。[⑥]

荀子教人君分配权力以安享其位，并不止于此，他甚至劝他们“共己正南面”，将绝大部分的权力转移给“相”。[⑦]

> 君者，论一相，陈一法，明一指，以兼覆之，兼炤之，以观其盛者也。相者，论列百官之长，要百事之听，以饰朝廷臣下百吏之分，度其功劳，论其庆赏，岁终奉其成功以效於君。当则可，不当则废。故君人者劳於索之，

---

① 《荀子·大略》、《解蔽》。

② 见杨倞注《解蔽》“昔者舜之治天下也，不以事诏而万物成”。王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第400页。

③ 《荀子·大略》。并参《韩非子·扬权》：“君臣不同道，下以名祷。君操其名，臣效其形，形名参同，上下和调也。”

④ 见《荀子·君道》

⑤ 同上

⑥ 参《荀子·儒效》：“礼者，人主之所以为群臣寸尺寻丈检式也。”

⑦ 郭沫若指出，“荀子主张王者须‘共己正南面’，不要自己管事，要紧的是要选择一位好的宰相。”（氏著《荀子的批判》，《郭沫若全集》（历史编）第二卷，北京：人民出版社，1982，第241页）即是此意。不过，荀子论择“相”，当对所有在位者言。

而休於使之。[①]

“相”的权力如此之大，责任如此之重，谨慎择“相”就显得至为关键。从荀书看，这是荀子热衷于谈论的话题：

为人主者莫不欲强而恶弱，欲安而恶危，欲荣而恶辱，是禹桀之所同也。要此三欲，辟此三恶，果何道而便？曰：在慎取相，道莫径是矣。[②]

彼持国者，必不可以独也，然则强固荣辱，在於取相也矣。[③]

此外，荀子虽小“五伯”，[④] 却以齐桓公“知一政於管仲”而“为五伯长”的实例，[⑤] 显明择“相”、任“相”之重要；杨倞注荀书多有妙解，却误释《成相》篇名为“成功在相”之意，[⑥] 也从另一侧面照见“相”的问题在荀子辩说中的地位。实际上，只有结合荀子关于“相”的论说，才能完全理解“急得其人，则身佚而国治”的说法。此“身佚而国治”，推

---

① 《荀子·王霸》

② 《荀子·君道》

③ 《荀子·王霸》

④ 参《荀子·仲尼》

⑤ 《荀子·王霸》

⑥ 参王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第455－457页。

到极处，即所谓“垂衣裳而天下定”①，也可谓之“无为而治者”。儒家之中，“无为而治”的说法可溯至孔子：

> 子曰：“无为而治者，其舜也与？夫何为哉？恭己正南面而已矣。”②

荀子所主之“共己正南面”与此处的“恭己正南面”，一字之别，却突显出他在这个问题上同孔子的差异。夫子言“恭己正南面”，实际上是表明“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之”③，在君人者修身立德以为众民榜样的意义上，方可言“不动而化、不言而信、无为而成”④。因此，孔子谓舜“无为而治”，荀子也言其“不以事诏而万物成”，这两种评价其实有本质的不同。前者认为“圣人德盛而民化”⑤，对君人者在道德方面提出了相当高的要求；而后者则在相当程度上忽略了这一点，是择“相”任贤之后完全意义上的“无为”。但是，考虑到荀子其时的政治状况及他的劝说意图，在这里他与孔子的根本区别其实在于，他并不试图谈论一种富于理想色彩的统治模式，而是基于现实探讨实现“道”的可能途径。

至战国后期，除楚之外，各国均已设相位，“相”为文官

① 《荀子·王霸》

② 《论语·卫灵公》

③ 《论语·为政》

④ 见朱熹注“为政以德”一则引“范氏曰”。氏集注，陈成国标点，《四书集注》，长沙：岳麓书社，1987，第 75 页。

⑤ 见朱熹注“无为而治者”。同上，第 236 页。

之长，执政一国。[1] 因此，荀子言“相者论百官之长，要百事之听”，并非理想建议，而是对当时通行的官僚制度的一种事实描述。就此言，他劝人君任“相”，可谓“与时迁徙，与世偃仰”[2]，不仅势在可行，也切中他们的愿望——当时各国择“相”任“相”之热切，稍微关注一下战国史即可知。进一步看，荀子论“相”之重要，还有更深的意图。在他看来，“礼义之谓治”，[3] 治国必由“道”，而其时君主之悖礼弃义，从周室的极度衰微即可见一二，故此，由时君推行礼治实为不可期待之事；同时，因为君位世袭的惯例，君主是无可选择的，其为贤或不肖，纯出偶然。联系这两方面，就可以理解，荀子劝在位者任“相”，实际上是试图在他们能够接受的前提下，通过权力的转移使礼治成为可能，因为“相”是可选择的。既无法指望“君子”为“君”，仍可冀图其为“相”，使“王”、“礼”之道得行。

> 王者之人：饰动以礼义，听断以类，明振毫末，举措应变而不穷，夫是之谓有原。是王者之人也。[4]

前引“君子者，治之原也”，正可说明此处“有原”的含义。“王者之人”，意即“王者的相佐”，[5] 从荀子的描述看，类似

---

① 杨宽《战国史》，上海：上海人民出版社，1998，第222－223页。

② 《荀子·非相》

③ 《荀子·不苟》

④ 《荀子·王制》

⑤ 郭沫若《荀子的批判》，《郭沫若全集》（历史编）第二卷，北京：人民出版社，1982，第241页。

其所说的“大儒”。[①] 于此，他劝君主用“相”行礼治以成王业之意图已较显明。[②] 不过，即便荀子的劝说步步小心，这种最高理想的实现仍然是不必然的，[③] 因此他又谈论用“儒”的几种层级：

> 故人主用俗人，则万乘之国亡。用俗儒，则万乘之国存。用雅儒，则千乘之国安。用大儒，则百里之地久，而后三年，天下为一，诸侯为臣；用万乘之国，则举错而定，一朝而伯。[④]

此处无疑进一步突出了“国之命在礼”[⑤]。“俗人”之外，诸“儒”显然均受礼的教养，虽有层次上的差别，而皆可使一国免于灭亡。用“儒”取向的决定性意义，表现为其在治平大业殊异的效用层级上直接的一一对应。这里要传达的信息俨然是治国之道无他，只在用“儒”一端。荀子曾对“俗儒”有严厉的批评，[⑥] 但此处也承认他们能存“万乘之国”。这种表面上的矛盾可理解为，他据较高的标准排斥“俗儒”，而依现

---

① 参《荀子·儒效》

② 并参《荀子·解蔽》关于“人君”之“蔽塞之祸”与“不蔽之福”的讨论。

③ 参《荀子·王霸》：“合天下之所同愿兼而有之，睪牢天下而制之若制子孙，人苟不狂惑戆陋者，其谁能睹是而不乐也哉！欲是之主，并肩而存，能建是之士不世绝，千岁而不合，何也？曰：人主不公，人臣不忠也。”

④ 《荀子·儒效》。又，按《韩诗外传》卷五第五章，“一朝而伯”为“一朝而白”。

⑤ 《荀子·天论》、《强国》。

⑥ 《荀子·儒效》

实需要的较低标准肯定他们作为“儒”的可取之处。这在相当程度上也反映了他极为现实而迫切的劝说意向，此意向使他在面向实践操作时放宽评价标准，以便在尽可能大的范围内将君主们引向礼治。

谈到荀子劝说的层级性，就不能不特别注意他在“王”、“霸”问题上的态度。这也为不少论荀子者所重视，不乏较详细的讨论。[①] 故此处只简单涉及。荀子论“王”、“霸”，基本上就行“礼义”还是立“信”分之：“义立而王，信立而霸”[②]。在他处，他又言“隆礼尊贤而王，重法爱民而霸”[③]，关于“霸”的说法似乎有所不同。不过，参照荀书就会发现，这其实只是谈说角度的差异。《王霸》释“信立而霸”云：“政令已陈，虽睹利败，不欺其民；约结已定，虽睹利败，不欺其与”，阐明对内之“信”与对外之“信”。所谓“政令已陈，虽睹利败，不欺其民”，正与前“重法爱民”相应，故荀子讲“重法爱民而霸”，不过是侧重于谈“国”内政治，仍然是在“信”的意义上论“霸”。这一点，参照其以下论说会更加清楚。

> 故与积礼义之君子为之则王，与端诚信全之士为之则霸，与权谋倾覆之人为之则亡。[④]

---

① 可参马积高《荀学源流》第五章，上海：上海古籍出版社，2000；惠吉星《荀子与中国文化》第五章，贵阳：贵州人民出版社，1996。

② 《荀子·王霸》

③ 《荀子·强国》

④ 《荀子·王霸》

“王”或“霸”的问题，终究还是要归之于“得其人”。荀子对君主的劝说，始终坚持这一点。他对“王”、“霸”之高下的判断，显而易见，不必赘述。需要考虑的是，他到底是在何种意义上承认“霸”？按马积高的理解，荀子“认为它们是两个不同的层次，即王道是他的高层次的政治理想，霸道则是一种有缺陷的政治追求”。[①] 但是，对于荀子，“霸道”之缺陷，是基于权宜考虑可以暂时忽略的缺陷，还是从“道”的角度可以容忍的缺陷？《强国》曰：“道也者何也，曰：礼义辞让忠信是也。”又云：“凡为天下之要，义为本，而信次之。”可见，在荀子，“信”也可谓“道”之一隅，只是未及全“道”，在此意义上，就可以理解他何以言“粹而王，驳而霸”[②]。这种说法的真实含义，他在《赋》篇中表达得更加明白：

> 爰有大物，非丝非帛，文理成章。非日非月，为天下明。生者以寿，死者以葬。城郭以固，三军以强。粹而王，驳而伯，无一焉而亡。臣愚不识，敢请之王。
>
> 王曰：此夫文而不采者与！简然易知而致有理者与！君子所敬而小人所不者与！性不得则若禽兽，性得之则甚雅似者与！匹夫隆之则为圣人，诸侯隆之则一四海者与！致明而约，甚顺而体，请归之礼。

这里直言，霸者所为，也及于礼，只是未达于纯粹之境。因此，荀子许“霸”，与他认可“士”极为类似，均未绳之以最

① 氏著《荀学源流》，上海：上海古籍出版社，2000，第88页。

② 《荀子·王霸》、《强国》。

高标准。并且，在古代，“霸”又作“伯”（即方伯）。《礼记·王制》曰：“千里之外设方伯”，[①] 方伯“佐王者以定诸侯，宁一天下，於是始称方伯之任。故谓之伯，言其能任伯兄之事，率诸兄弟以宗周，无敢相攻伐也”，故“方伯之职”“非分外举也”。[②] 就此而言，荀子许“霸”，更非无根之谈。可注意的是，他言“仲尼之门，五尺之竖子，言羞称乎五伯”[③]，与此并不矛盾，因为，他讲“驳而霸”，乃是“指他认为理该如此的霸道而言，并非是对春秋时五伯的评论”。[④]

从荀子以礼之“粹”、“驳”区别“王”、“霸”看，他许“霸”的另一原因或许是，即使君主择行霸道，也有可能由“驳”而“粹”，以至于王道。他的这一动机，杨倞论之甚晰：“夫荀卿生於衰世，意在济时，故或论王道，或论霸道，或论强国，在时君所择，同归於治者也。若高言尧、舜，则道必不合，何以拯斯民於涂炭乎？故反经合义，曲成其道，若得行其志，治平之后，则亦尧、舜之道也”[⑤]。问题是，诱君主以“霸”道，平治之后，是否真是“王”道，或者说，是何种意义上的“王”道？对照孟子所说的“王”道，这个问题会显

---

① 参《周礼·春官·大宗伯》：“九命作伯。”

② 李贽《藏书》卷三十二《儒臣传·孟轲》

③ 《荀子·仲尼》。另，不仅孟子贬低春秋之五霸（如《孟子·告子下》：“五霸者，三王之罪人也”），孔子也对其霸业颇有微词（如《论语·八佾》：“管仲之器小哉”）。

④ 马积高《荀学源流》，上海：上海古籍出版社，2000，第89页。从荀书看，这一说法很有道理。荀子言“信立而霸”，至谈及春秋五霸，仅许其“略信也”（《王霸》）。

⑤ 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第111页。

得更加必要。孟子初见梁惠王，即言"王亦曰仁义而已矣，何必曰利"，后又说之曰："是心（不忍之心）足以王矣"，[①] 显见他所讲的"王"道非常重视动机。这一点，在其以下的论说中更表露无遗：

> 人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。[②]

这就明确将"王"道理解为"不忍人之政"，强调为政者的"不忍人之心"是"王"道的前提。故孟子谈及"五霸"，谓之"假仁"，并言"久假而不归，恶知其非有也"。[③] 荀子论"王"道的思路，完全不同于此，其所谓"隆礼尊贤而王"，显明礼是"王"道的根本。他关注的主要是效果，即为政者施行的政治措施，而非其施行的内在动机。[④] 这已体现于他对君主的诸多劝说之中，尤显见于他以利害说齐相"求仁厚明通之君子而托王焉"[⑤]。因此，他或许会同意，"霸"者若在"隆礼尊贤"的意义上"久假而不归"，也可谓之至于"王"道。当然，他很可能不会作这样的讨论，因为"久假"的问

---

① 《孟子·梁惠王上》

② 《孟子·公孙丑上》

③ 《孟子·尽心上》

④ 冯友兰曾指出孟、荀之间在王霸问题上的这种差别，并将其归源于他们"人性论"的不同（氏著《中国哲学史》，上海：华东师范大学出版社，2000，第225页）。可备一说。不过，这种说法显然过于强调荀子论说的理论色彩。

⑤ 《荀子·强国》

题只有在强调动机的基础上才会存在。虽然他也以“诚义乎志意”论“义立而王”,[1] 但这显然不能等同于孟子所说的“不忍人之政”；并且，他在与“霸”、“王”等的对比中，摆出“王”的种种好处，表明他不单不区分为政的动机，也不排斥功利性的为政动机——从他“接人用抴”的劝说立场出发，这是很难避免的。因此，即便“隆礼尊贤而王”，也不必然同于孟子所认可的“王”道，遑论由“驳”进于“粹”而成立的“王”道。荀、孟之间重视效果与强调动机两种思路的差异，以及这种差异在“王”、“霸”问题上的表现，应该看作荀子强烈的劝说目的必然导致的结果。正是鉴于“曲成其道”的传道方式可能导致的弊端，孟子明确反对这种“枉尺而直寻”的做法。他意识到，“枉尺直寻者，以利言也”,[2] 故明确表示，“大匠不为拙工改废绳墨，禹不为拙射变其彀率。君子引而不发，跃如也。中道而立，能者从之”,[3] 强调原则的绝对性，“不容自贬以徇学者之不能也”[4]，表现了一种不肯俯就现实的透明的理想主义。虽然孟子的说法更显磊落，似亦不必因此而苛责荀子。其实，在上述劝说之外，荀子也表达了对为政者动机的关注：“人主仁心设焉，知其役也，礼其尽也。故王者先仁而后礼，天施然也”。[5] 只是这种声音在他

---

① 《荀子·王霸》

② 《孟子·滕文公下》

③ 《孟子·尽心上》

④ 见朱熹注“禹不为拙射变其彀率”。氏集注，陈成国标点，《四书集注》，长沙：岳麓书社，1987，第518页。

⑤ 《荀子·大略》

的论说中过于微弱，[①] 很容易就被淹没了。

统观荀子的劝说，在很大程度上可以看成其“谈说之术”的实际运用。由此而表现出的大胆权变，使他在一些话题上遭受非议。这些非议显然不能全面评价荀子的论说，在他那些非常可怪之论的后面，有一种基于信念的极为强烈的救世动机。在他这样的行动者看来，于拯溺救危之际，姿态上的持守更像是失责自陷。从某种角度讲，他不惜构造低俗说辞以劝导时君时人，甚至是一种慷慨的行为。尼采在谈论用于说服的修辞学时曾说，“这是受过良好教育的政治人至上的精神活动”。[②] 那些“受过良好教育的政治人”较一般人更明白：“真理”不是高谈阔论的资料，而是改善世界的根据；理想、信念，不必要热切地表白出来，而需要切实地体现于行动[③]之中。他们在说服中表现出的智虑以及爱世界更甚于爱自己的气度，都展现了他们优越的精神世界。荀子也是如此。只不过，他找不到一个公开面对劝说对象的演讲场所，而唯有期待通过书面的“谈说”真正影响时世。这一愿望无疑随着秦统一天下而至少暂时落空，他的诸多辩说也终于成为谈说案例或研究标本，以古典的或现代的方式拓展他自己主张的“以说度功”[④] 的意义。

---

① 但是，荀子所说的“仁”仍然有别于孟子所谓的“不忍人之心”。参《荀子·大略》：“亲亲、故故、庸庸、劳劳，仁之杀也。”明显以“恩”论“仁”。

② 氏著，屠友祥译著《古修辞学描述》（外一种），上海：上海人民出版社，2001，第3页。

③ 相对于理论沉思，“说服”显然是一种积极的行动。

④ 《荀子·非相》

徐干称荀子"有睿哲之才"，言其"明拨乱之道，然而列国之君，以为迂阔不达时变，终莫之肯用也"。[①] 以荀子始终执着于礼展开论说而言，固可谓之"迂阔"，但若必以见用而言达于"时变"，即纵横术士也未必能说无不受[②]——这不只涉及谈说者之时运，[③] 在相当程度上也是参照标准的问题。[④] 况且，荀子的教导尚未结束，暂不必踌躇于对其辩说定下盖棺之论。

---

① 氏著《中论·审大臣》

② 史迁曰："范睢、蔡泽世所谓一切辩士，然游说诸侯至白首无所遇者，非计策之拙，所为说力少也。及二人羁旅入秦，继踵取卿相，垂功於天下者，固强弱之势异也。然士亦有偶合，贤者多如此二子，不得尽意，岂可胜道哉！"《史记·范睢蔡泽列传》。

③ 参上注。

④ 李贽曰"荀与孟同时，其才俱美，其文更雄杰，其用之更通达而不迂。"（氏著《藏书》卷三十二《儒臣传·荀卿》）又，徐干论荀子之后，即论"游说之士"。（氏著《中论·审大臣》）这里有两种参照标准：较之孟子，荀子更通达；较之无所持守的游说之士，荀子又可谓迂阔。

第5章 “遵王之道”：师法之用

荀子的劝说，可谓考虑周全，照顾到人们可能具有的多种行为动机，而意在使他们殊途同归，同合于“道”。不过，人们意识到礼对其生活的必要性与依礼生活之间，或者说，知与行之间，仍然距离遥远。当“应该”的问题解决之后，“如何”的问题自当接踵而至。对这样一个重要的问题，只考察他的以上论说，至少不能充分解答。按他一贯审慎务实的思考性格，在劝说人们“学”的同时，必然会考虑“如何学”的问题。对此，他给出了一个相当明确且坚决的解决方案。在他看来，对于解决人们最终能否在现实中依礼生活，这个方案非常重要，为此他不惜对“人性”作出了一个价值上消极的判断。并且，他由此所生发出来的教导，可以追溯至古老的源头。

5.1 “性恶”说的目的

荀子的“性恶”说历来备受注目；对他以人的欲望本能

界定“人性”的说法，大概也不会有多少异议。[①] 他此前的论说，常立足于人未经雕琢的欲望倾向展开，始终或隐或显地有一个人性的背景。这一背景所呈现的“人性”固然有些黯淡，表明荀子对人采取了较低的观察角度。但这未致导出“性恶”的结论，因为，从自然中孕育出来的人的天然情性，“固可与如此，可与如彼”[②]，理论上，当它是其所是，就仍在一切坐标之外，不能以善恶论之。此外，荀子区分人的不同欲望倾向进行劝说，也暗示了他在相当程度上接受或至少是承认人的欲望本能——正是他的这一态度，才使他愿意并能够展开劝说。由于以上两点，他在《性恶》中作出的“性恶”判断似乎显得有些蹊跷。这不能简单地理解为他思想上的矛盾或表达上的不一致，而应该联系他的论说动机进一步考虑。

荀子谈论“性恶”，孟子的“性善”说至少是一个诱因。这一点，前文已略有涉及，[③] 也为不少论者所指出[④]。孟、荀二子作为战国时代最为突出的两位大儒，他们在“人性论”方面鲜明的分歧相当引人注目；加之荀子在《非十二子》中对孟子有过激烈的批评，使得他提出“性恶”说很像是有的放矢。尤其，他在《性恶》中曾四次明确引“孟子”关于

① 徐复观认为，“荀子之所谓性，有两方面的意义，一指的是官能的能力；二指的是由官能所发生的欲望”。氏著《中国人性论史》（先秦篇），上海：上海三联书店，2001，第205－206页。不过，“官能的能力”与其欲望之间实际上很难分开，故本书不作具体区分。

② 《荀子·荣辱》

③ 请参本书第二章第二节“非孟”部分。

④ 如马积高。参氏著《荀学源流》，上海：上海古籍出版社，2000，第52页。

“性善”的说法并加以驳斥，试图在此反驳过程中，层层证出“人之性恶明矣，其善者伪矣”[1]。故从表达上看，可以说，他的“性恶”论是在对“性善”的批评中建立起来的。但是，这种解释没有触及到荀子讨论“性恶”的根本目的，也无助于把握“性恶”说的现实内涵。一种可行的理解思路是：既然他的“人性论”在某种程度上可以视为对“性善”说的回应，首先需要澄清的问题就是，他到底是在何种意义上反对“性善”？

荀子对“性善”说的驳斥，从表面上看，是比较理论化的，这显得他提出相反的“人性论”观点与之对峙，似乎应归为一种观念上的论争。这一印象，大概还是源于他的批评一开始就表现得执着于对相关概念的区分：

> 孟子曰：“人之学者，其性善。”
>
> 曰：是不然。是不及知人之性，而不察乎人之性伪之分者也。凡性者，天之就也，不可学，不可事。礼义者，圣人之所生也，人之所学而能，所事而成者也。不可学，不可事而在天者，谓之性；可学而能，所事而成之在人者，谓之伪。是性伪之分也。今人之性，目可以见，耳可以听。夫可以见之明不离目，可以听之聪不离耳，目明而耳聪，不可学明矣。[2]

在这里，荀子反复强调，所谓“性”，当指人生而具备的自然

① 《荀子·性恶》

② 同上

本能。这显然与孟子所理解的“性”不在同一层次。众所周知，孟子谈“性”之“善端”，是以“人之所以为人”立论：“无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。”① 换言之，他是在“应然”的意义上界定“性”。至于荀子理解为“性”的自然欲望本能，在孟子看来，虽为人所固有，但“有命焉，君子不谓之性”，② 人所应达到的目标（“命”）才是“性”。这与荀子从“实然”的角度直接将人的“起点”（欲望本能）视为“性”，无论在内容上还是思路上都完全不同。就此而言，荀子对“性善”的批评似乎可以化约为关于“性”的另一种理解，这一点，当他评论孟子言“性善”“是不及知人之性，而不察乎性伪之分者也”时，仿佛就更得以明证了。

若仅仅停留于此，还不能完全把握荀子提出“性恶”的真正意义。既然他同孟子之间的根本分歧在于从不同的层面理解“人性”，“性恶”说就不必通过驳斥“性善”说成立；甚至，由于二者所定义的“性”处于不同的层次，指称不同的对象，它们实际上可以并存而互不相碍。在此意义上，荀子以“性恶”说批评孟子讲“性善”确有可怪之处。虽然在《性恶》中，荀子并未表现出对孟书有关“性善”的讨论有充分了解，但如果将他那些好像抡空了的批评理解为他对孟子学说

---

① 《孟子·公孙丑上》
② 《孟子·尽心下》

的无知，就未免把问题过于简单化了。[①] 当然，更不能将荀子驳“性善”说的蹊跷之处解释为他转换概念而急成一家之言——虽然类似情况时而有之，但是，这种曾被他批评过“以期胜人为意”的“役夫之知”[②] 应为他所不取。而且，如果他对“性善”的批评仅仅是出于不同的人性论立场，在阐明“性”的内涵之后，他已经明确了两种“人性论”的理论分歧所在，似不必再推进这方面的论说。

荀子执着于“性”的区分，与其反对“性善”说的基本原因有关。在《性恶》中，他透露了这一原因：

> 故善言古者，必有节於今；善言天者，必有征於人。凡论者贵有辨合，有符验。故坐而论之，起而可设，张而可施行。今孟子曰：“人之性善。”无辨合符验，坐而言之，起而不可设，张而不可施行，岂不过甚矣哉！故性善则去圣王，息礼义矣；性恶则与圣王，贵礼义矣。故檃栝之生，为枸木也；绳墨之起，为不直也；立君上，明礼义，为性恶也。用此观之，然则人之性恶明矣，其善者伪也。

“凡论者贵其有辨合，有符验”，体现了荀子一贯的实用态度。

---

① 由于这种理解无助于进一步澄清问题，且龙守纯曾特别予以反驳：“建立在仁义礼智四端的性善说，本来几句话可以说得清楚，一句话也可讲个大概，即使荀子果真不曾读过孟子，也不可能对性善说‘毫无理解’。……”（氏著《荀子思想研究》，见氏著《荀子论集》，台北：台湾学生书局，1987，第74页）故本书不论。

② 《荀子·性恶》

这一态度不仅是他对自己论说的要求，也是他衡量诸子学说的一个标准。他所以反对孟子言“性善”，关键在于他认为“性善”的说法不过是坐而论道，既不能验之于事实，又无法用以指导实践。在这里，他关注的显然是“性善”说的实际效用，正是由于这种学说在他看来不提供现实的可操作空间，才成为他攻击的对象。然而，在批评“性善”说不切实际的同时，他似乎忽略了它可能具有的一种效用，即激勉人们自觉地追求“善”以成就自己的“本质”。虽然这种效用在其后孟子的众多追随者身上得到不同程度的验证，但荀子显然不太信任这种可能性。在他看来，人总是欲求自己所未拥有的东西：“夫薄愿厚，恶愿美，狭愿广，贫愿富，贱愿贵，苟无之中者，必求於外”。[①] 因此，一旦承认人“性善”，人们很可能如同“富而不愿财，贵而不愿势”[②] 一样，不再欲求“善”。在此意义上，荀子说“人之欲为善者，为性恶也”[③]，就暗示了他批“性善”而主“性恶”的一个重要动机，其中显然已隐含了他对于人性的不信任。

进一步看，荀子不仅不认为人们会主动追求“人之为人”的目的，甚至也不相信他们会像贫者渴望财富一样愿求自己所不具备的“善”。因此，他在《性恶》开篇即提出“师法之化，礼义之道”的必要性：

人之性恶，其善者伪也。今人之性，生而有好利焉，

① 《荀子·性恶》
② 同上
③ 同上

> 顺是，故争夺生而辞让亡焉；生而有疾恶焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。然则从人之性，顺人之情，必出於争夺，合於犯分乱理而归於暴。故必将有师法之化，礼义之道，然后出於辞让，合於文理，而归於治。用此观之，然则人之性恶明矣，其善者伪也。

概言之，此节是讲人不能自我管理，必须借助外在的规范和力量才能“出於辞让，合於文理，而归於治”。荀子虽然从人的欲望本能和自然倾向出发展开讨论，但没有沉溺于对其作细致分析，只是指出放任这类欲望和倾向在现实中可能导致的后果。这种后果在实践上毫无疑问是不可接受的，因此，自然的结论便是依靠外在的力量和规范对人进行管治：“必将有师法之化，礼义之道。”在明确“师法”与“礼义”的必要性之后，荀子再次断言“性恶”，这似乎表明，正因为“人之性”具有待“师法”、“礼义”矫正的天然缺陷，他才将它视为“恶”的。实际上，这正是荀子论证“性恶”的一个基本思路：

> 今人之性恶，必将待师法然后正，得礼义然后治。今人无师法，则偏险而不正；无礼义，则悖乱而不治。……今之人，化师法、积文学、道礼义者为君子，纵性情、安恣睢、而违礼义者为小人。用此观之，人之性恶明矣，其

善者伪也。[①]

这就更加显明，荀子以效用论“性恶”的重心其实是落在“师法”、“礼义”上。由此可以考虑，“性恶”是一个预先的判断，将“性”框定于人的自然属性的本然层面，则是为证立“性恶”而作的必要的理论设定；换言之，荀子“不是先看到性恶的根据然后才说性恶，而是要说性恶后才去找性恶的根据”。[②] 因此，重要的不是理论定性本身，甚至也不在于“性”的实际内涵及“性”事实上是“善”还是“恶”，而是关于“性”的价值定性会导出何种进一步的推论。这一点，从荀子的以下说法可以得到相当的印证：“故性善则去圣王，息礼义矣；性恶则与圣王，贵礼义矣。”[③] 可见，“定性”的不同，其要害在于关乎实践领域内两个殊异的进向。这样，就能够理解，他在《性恶》中对“性善”说的批驳，何以只笼统地涉及“人之性善”的说法，而并不细究孟子讲“性善”的真正含义：除了“性善”说可能会给人一种“人生而善”、无需自为的简单印象之外，[④] 更在于，无论“性善”说有怎样微妙的内涵，都会导致否认“圣王”、“礼义”在人们向“善”过程中的决定性作用。荀子的这一考虑，在其针对“性善”说的又一次反驳中表现得尤为明显：

---

① 《荀子·性恶》

② 罗根泽《孟荀论性新释》，氏著《诸子考索》，北京：人民出版社，1958，第383页。

③ 同上

④ 请参本书第二章第二节“非孟”部分。

> 凡古今天下之所谓善者，正理平治也；所谓恶者，偏险悖乱也。是善恶之分也已。今诚以人之性固正理平治邪？则有恶用圣王，恶用礼义矣哉？虽有圣王礼义，将曷加於正理平治也哉？今不然，人之性恶。故古者圣人以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，故为之立君上之势以临之，明礼义以化之，起法正以治之，重刑罚以禁之，使天下皆出於治，合於善也。是圣王之治而礼义之化也。今当试去君上之势，无礼义之化，去法正之治，无刑罚之禁，倚而观天下民人之相与也。若是，则夫强者害弱而夺之，众者暴寡而哗之，天下之悖乱而相亡，不待顷矣。用此观之，然则人之性恶明矣，其善者伪也。[1]

此处荀子将“善”解为“正理平治”，有点特别。虽然依荀书，可以说“礼本是一切正理平治的根源”[2]，但从引文看，仅仅突出“礼义”，不足以解释荀子何以将“善”等同于“正理平治”。实际上，他反复同时强调“君上之势、礼义之化，法正之治，刑罚之禁”，已经表明，对于“使天下皆出於治，合於善”，“圣王”的统治与“礼义”不仅同等重要，并且是联系在一起的。由此，荀子批评“性善”道：“今诚以人之性固正理平治邪？则有恶用圣王，恶用礼义矣哉？”反过来，若用“圣王礼义”，则必言“性”为“偏险悖乱”（“恶”）。可见，荀子是为“重圣王礼义而倡言性恶”。[3] 因此，他对“性

---

① 《荀子·性恶》

② 龙宇纯《荀子论集》，台北：台湾学生书局，1987，第72页。

③ 同上

善”的批评才不限于澄清关于“性”的不同看法，而是层层递进，试图捣毁“性善”说可能的容身之所。这种坚决而彻底的清理态度，很难从学术之争的角度理解。

荀子说：“故性善则去圣王，息礼义矣。”但实际上，“孟子道性善，言必称尧舜”，[①] 且也不讳言礼义，与荀子的指责看起来正相反。《性恶》这一似乎是误解孟子学说的批评，不能归为荀子执着于一家之言的偏蔽，而是涉及屡见于荀书的一个重要主张：“礼法”。

荀子谈“礼”与“法”的关系，多为论者所重视。比较突出的一类看法是，他“援法入礼”，[②] 以礼为法的创制根据，[③] 同时又主张“先礼后法”[④] 或“礼尊法卑”[⑤]。荀子曾言“礼者，法之大分，类之纲纪也”[⑥]；又言“非礼，是无法也”[⑦]，固可谓其“援法入礼”。但是，就“礼法”一说看，他是否在“礼”与“法”之间作了一个明确的区分或排序，却是颇可商榷的。实际上，“先礼后法”一类的看法对先秦的“法”的理解，多少受到法家的影响。按韩非，“法”确实比

---

① 《孟子·滕文公上》

② 参惠吉星《荀子与中国文化》第六章第一节，贵阳：贵州人民出版社，1996。并参陆建华《荀子礼学研究》第八章第一节，合肥：安徽大学出版社，2004。

③ 参俞荣根《儒家法思想通论》，南宁：广西人民出版社，1992，第403、405页。

④ 参惠吉星《荀子与中国文化》第六章第一节。

⑤ 参陆建华《荀子礼学研究》第八章第三节。

⑥ 《荀子·劝学》

⑦ 《荀子·修身》

较接近于“刑”。[①] 依此，当然可以说荀子主张“先礼后法(刑)”。[②] 可问题是，“《荀子》书中所说的法字意义，和法家所说的法字的意义不同”，在荀子，“凡一切规矩方圆的范畴，和过去现在的实例，都可以叫做法”。[③] 由此看，“礼法”当指“以礼义为指导原则而制定的各种法则”。[④] 在此意义上，“礼法”一词首先表明，礼所具有的绝对价值使得它应当是人的共“法”。就这一层涵义而言，“礼法”之“法”，初无任何实在法的意义，而着重于显明礼在价值上的“应当”。

但这只是“礼法”的一个方面。在荀子，推行礼的意义，不在于在理论上阐明礼的绝对价值，而在于使礼的这种绝对价值切实地体现于人们的实践活动中。“礼法”最重要的意义，就是当他此前诉诸个人的理智或情感的劝说都告失败之后，它仍然能够保证礼在现实中具有普遍有效性。[⑤] 他特别提出“礼法”概念，突出地表达了这样一层意思：礼不仅是规范，而且是有效力的规范。依他的思路，这在很大程度上就意味着，

---

① 《韩非子·定法》：“法者，宪令著於官府，刑法必於民心，赏存乎慎法，而罚加乎奸令者也。”可参《汉书·刑法志》：“法者，治之正也，所以禁暴而卫善人也。”

② 参《荀子·非十二子》：“遇君则修臣下之义，遇乡则修长幼之义，遇长则修子弟之义，遇友则修礼节辞让之义，遇贱而少者则修告导宽容之义。无不爱也，无不敬也，无与人争也，恢然如天地之苞万物。如是则贤者贵之，不肖者亲之。如是而不服者，则可谓讠夭怪狡猾之人矣，虽则子弟之中，刑及之而宜。”

③ 杨大膺《荀子学说研究》，上海：中华书局，1936，第106页。

④ 李中生《〈荀子〉训诂小札》，氏著《荀子校诂丛稿》，广州：广东高等教育出版社，2001，第66页。

⑤ 当然，从后文可以看到，荀子至少要保证对在位者的劝说的有效性，其“礼法”的规划才有现实意义。

“礼法”还具有一般的礼所没有的政治意义,[①] 它表示，礼应当在政治权力的认可下成为普遍行为规范。[②] 就此言，礼确实“几乎变成法的同义语”。[③] 这种依礼义规范人群生活的方方面面的法，虽然容易混同于现代意义上的法——这大概也是有论者从现代法律的角度特意区分“礼法”之中“礼与法的界限”[④] 的原因之一；但其实与之有很大的分别。现代法律的一个突出特点，是建立在“国家”与“社会”分离的基础之上，道德生活成为“社会”领域内的私人事务，而以“国家”强制力为保障的法律则只考虑人们共同生活的权利和义务，完全不介入个人的伦理价值取向。因此，法律的问题是一个“社会技术问题，并不是一个道德问题”[⑤]。法不应该也不可能触及人们的道德生活，更毋论要求人们遵循某种道德规范。从这个角度看，自然就不可能将礼与法等同。但问题是，现代法律

---

① 从实践的层面考虑“礼法”，就会发现，它实际上包含了某种有效的现实权威，结合荀书，这一权威只能是政治权威。这不仅因为，荀子既不可能想象一种宗教权威也不会同意个人理性或心灵的权威——后者正是他与“性善”说的根本分歧所在，前者则在他黜“天”之后成为不争的事实；同时也由于他显然向往“礼治”。他所说的“法”与“治”其实有着相当密切的关系：“法者，治之端也”(《荀子・君道》)。可参《荀子・王霸》：“出若入若，天下莫不平均，莫不治辨，是百王之所同也，而礼法之大分也。”同参《韩非子・难三》：“法者，编著之图籍，设之於官府，而布之於百姓者也。”

② 因此，其形式也可以是颁行的典章制度。孔颖达疏《礼记・曲礼上》“畏法令”曰：“法，典则也。”郑玄注，氏疏《礼记正义》(李学勤主编《十三经注疏》标点本)，北京大学出版社，1999，第94页。

③ 杜国庠《中国古代由礼到法的思想变迁》，《杜国庠文集》，北京：人民出版社，1962，第199页。

④ 俞荣根《儒家法思想通论》，南宁：广西人民出版社，1992，第404页。

⑤ [奥]凯尔森著，沈宗灵译《法与国家的一般理论》，北京：中国大百科全书出版社，1996，第5页。

的上述基础，不但对荀子来说极为陌生，[①] 也是他不可能赞同的——当他说“凡言不合先王，不顺礼义，谓之奸言，虽辩，君子不听”[②] 时，其态度显然就与现代法律精神背道而驰了。他将“礼与刑”同时视为“治之经”[③] 表明，他不会同意道德取向是个人私事。既然他认为人们的道德生活是政治的一个重要方面，一种旨在引导他们向“善”的法[④]就更能为他所认可。这种法以政治权威的名义告知人们什么是“善”并要求他们遵从，既是道德规范，也是法律规范。当其被视为道德规范时，有“国家”强制力作为实施保障；当其被看做法律规范时，则包含道德要求。因此，荀子所说的“礼法”，形式上

---

① “国家”与“社会”的分离始于较近的时代，并有其特殊的社会和思想条件。关于“国家”和“社会”分离的原因和后果，Leo Strauss 曾有过敏锐的分析，可参氏著 *The City and Man*, Chicago: the University of Chicago Press, 1978, pp. 30 - 32.

② 《荀子·非相》

③ 《荀子·成相》

④ 参柏拉图《法篇》：“克里特人的法在所有希腊人中拥有非常崇高的名声，这种状况并非没有很好的理由。这些法有着正确的目标，影响着乐意守法者的幸福。实际上，法赋予他们所有好事物。但是好事物有两种不同的类型：一种是凡俗的，一种是神圣的。前者是后者的结果。……关于神圣的好事物，首要的是智慧，其次是心灵的节制，第三位是正义，它是智慧、节制与勇敢相结合的产物，而勇敢本身是第四位的。所有这些东西都排在前一类（凡俗的事物）之先，当然了，立法者必定会注意到这种秩序。然后他会告诉他的公民，他的其他所有命令实际上都是为了实现这些目标；……立法者应当通过正确分配荣誉和耻辱来监管公民们的婚姻以及后来的生育活动，还有子女的抚养与成长，从婴儿期直到老年。他必须借助这些社会关系来仔细观察和研究快乐、痛苦、欲望，以及由欲望引起的激情，并在实际的法律条文中对正确行为给予批准和赞扬。”（631B - 632A）译文引自王晓朝译《柏拉图全集》（第三卷），北京：人民出版社，2003。又，古希腊的城邦（city）包含“国家”（state）和“社会”（society），Leo Strauss, *The City and Man*, Chicago: the University of Chicago Press, 1978, p30.

是一种法律规范，其实质则与“礼”相同。[①] 于此，就能澄清他为何将“正理平治”与“善”相等同，也可理解他何以一方面说“学至乎礼而止”[②]，另一方面又讲“学也者，礼法也”[③]。实际上，礼在更早的时候即是这样一种法。周公摄政六年，“制礼作乐”，颁于天下以为仪则，[④] 与立法无异。由此看，荀子主张“礼法”，并不见得是新奇之论，在相当程度上倒可以视为，在礼崩乐坏之时，他表明且坚持这样一个诉求：礼应当成为“法”。[⑤]

---

① 王先谦解《荀子·修身》“好法而行”曰：“法，即礼也。”又杨倞注《法行》篇名曰：“礼义谓之法。”王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第33、533页。

② 《荀子·劝学》

③ 《荀子·修身》

④ 《礼记·明堂位》

⑤ 如前所言，荀子讲“礼法”，可以有两个理解层次：礼是具有绝对价值的普遍规则；礼成为法。他在某些时候，尤其在劝人学“礼法”之时，并没有特别突出“礼法”的政治色彩，在这种情况下，“礼法”之“法”更接近于“普遍规则”之意。不过，这一区别也许不是十分重要或需要强调的。因为，礼正是在应当成为人们生活的普遍规则的基础上，应当成为法的，这意味着，在好的政治中，这二者是同一的，而当这种好政治尚未到来之时，前者也仍然有效；更为重要的是，从荀子的“性恶”论来看，只有在政治权力的保障下，礼才有可能在现实中成为人们生活的普遍规则。实际上，如果不是为避免将第一层意义上的“礼法”误解为一种“自然法”，从自然法与实在法的关系来理解“礼法”的两层涵义是很有启发性的，因为，“自然法秩序果真存在的话，在其适用于具体社会生活条件时，必然要使之成为实在的”。（[奥]凯尔森著《自然法学说与法律实证主义》，氏著，沈宗灵译《法与国家的一般理论》之“附录”，北京：中国大百科全书出版社，1996，第433页）类似地，“礼法”的第一层涵义也只有在第二层涵义的基础上才能完全落实，同时，由于荀子的论说动机及论说的重心，本章着重于“礼法”的第二层涵义。

荀子既然强调礼成为法的必要性，在谈论礼或礼义时，就不可能满足于它们作为一般行为规范（或原则）的普通身份，而难免于有意无意中表达他的“礼法”主张。这一点，特别适合于理解他以下的论说：

> 问者曰：“人之性恶，则礼义恶生？”
>
> 应之曰：凡礼义者，是生於圣人之伪，非故生於人之性也。……圣人积思虑，习伪故，以生礼义而起法度，然则礼义法度者，是生於圣人之伪，非故生於人之性也。……故圣人化性而起伪，伪起而生礼义，礼义生而制法度，然则礼义法度者，是圣人之所生也。[①]

“礼义恶生”的设难反映了“性恶”说的论辩性处境。由于“性善”说本身即可视为对“礼义恶生”的说明，荀子明确“人之性恶，其善者伪也”之后，就不能不回应这一问题。他的回应可看作是对“性善”说的进一步反驳，其中更显明“圣人”与“礼义”的关系。表面上看，他的回答很直接：“凡礼义者，是生於圣人之伪。”这似乎包含了一个矛盾。按他关于礼的正当性的论说，礼义之为“道”，出于势之必然，非人力所能任为，如何能“生於圣人之伪”？接着，荀子做了一个重要的补充：“然则礼义法度者，是生於圣人之伪”；重复回答了“礼义恶生”的问题，将“礼义”和“礼义法度”

① 《荀子·性恶》

放在一个层面。“礼义”、“法度”[①] 并提，即是“礼法”的关键所在，这样，“生於圣人之伪”的“礼义”就有了特殊的含义，与“礼义法度”一起从不同的角度指向“礼法”。在荀子，“礼义之道”必化于具体的礼中，始能指导人的生活，而礼则应该成为法；简言之，“礼义之道”终归应该落实到“礼法”上。因此，只有在“礼法”的层面，“礼义恶生”的问题才有意义。通过回应这个问题，点明“圣人”“生礼义而起法度”，荀子突出了“圣人”在“礼法”中的作用，显示他所说的“圣人（王）礼义”其实具有相当独特的内涵。但问题是，“圣人”在礼成为法的过程中到底起什么作用？荀子究竟在何种意义上讲“礼义法度”“生於圣人之伪”？

按《性恶》，“礼义法度”之“生”，乃基于“圣人积思虑”，并修习过往旧文（“伪故”）[②]，那么，荀子这里所说的“生”当不是就“起源”说，[③] 而是别有所指。这个问题，对照章学诚论周公的一段文字会比较清楚：

---

① 皇侃疏《论语·尧曰》“审法度”曰：“法度，谓可治国之制典也。”又，蔡沈集传《书·大禹谟》“罔失法度”曰“法度，法则制度也。”转引自宗福邦等主编《故训汇纂·水部·法》，商务印书馆，2003，注项115、119。

另，荀子在《性恶》中又言，“古者圣王以人之性恶，……起法正以治之，……”据李中生考，“法正”当“径释为法正，即法则之正身者，使人端正之法则。”（氏著《〈荀子〉训诂小札》，见氏著《荀子校诂丛稿》，广州：广东高等教育出版社，2001，第73页。）可与此处“法度”对参。

② “伪”，《荀子·性恶》：“可学而能，可事而成之在人者，谓之伪。”

又，“故”多有古、旧之意，此处当训为“旧事”、“旧所传法式”、“旧所闻”、“旧知”或“旧典”等，见宗福邦等主编《故训汇纂·攴部·故》，商务印书馆，2003，注项50、34、47、51、46。

③ 请参本书第三章第一节。

> 周公以天纵生知之圣，而适当积古留传、道法大备之时，是以经纶制作，集千古之大成，则亦时会使然，非周公之圣智能使之然也。盖自古圣人，皆学於众人之不知其然而然，而周公又遍阅於自古圣人之不得不然，而知其然也。①

此处正可作“圣人积思虑，习伪故，生礼义而制法度”的注脚。荀子曾盛赞周公，称之为“圣”，② 但在他看来，周公之为“圣”，并不在于其普通意义上的道德力量，③ 而是由于他表现出的非凡的政治才能：“善调一天下”④。这个评价与荀书对“圣人”的描述⑤是一致的。在荀子，“圣人”是具有超群智虑的政治家。可这并不意味着他们能另起规矩，而恰恰表示，他们能够继往开来，在饱阅古今治理经验的基础上，为人群指出一条正确的生活道路，制定相应的规范——从前面对“法”的讨论看，这可以视为一种立“法”。⑥ 另一方面，圣人“集千古之大成”，也不仅是经验借鉴，而应理解为“道”的

① 氏著《文史通义·原道上》

② 参《荀子·儒效》篇首“大儒之效”一节。

③ 参《荀子·儒效》“客有道曰：孔子曰，‘周公其盛乎！身贵而愈恭，家富而愈俭，胜敌而愈戒’”一节。

④ 《荀子·儒效》

⑤ 《荀子·哀公》：“所谓大圣者，知通乎大道，应变而不穷，辨乎万物之情性者也。大道者，所以变化遂成万物也；情性者，所以理然不取舍也。是故其事大辨乎天地，明察乎日月，总要万物於风雨，缪缪肫肫，其事不可循，若天之嗣，其事不可识，百姓浅然不识其邻。若此则可谓大圣矣。”

⑥ 可参：《尚书·洪范》述政教各事，孔安国注《洪范》篇名曰：“天地之大法。”氏传，孔颖达疏《尚书正义》（李学勤主编《十三经注疏》标点本），北京大学出版社，1999，第297页。

传承。这一点，不只从孔子论三代礼制之“损益”[①] 可见，并且，就荀子在“道法先王，法法后王”的意义上主张“法先王”与“法后王”,[②] 也可得进一步的说明。由上可见，荀子强调“圣人（王）礼义”之必要，是基于从政治的角度、在道法传承的意义上理解“圣人”与“礼义”的关系。所谓“礼义法度”“生於圣人之伪”，并不表示圣人能凭空自为“礼义法度”,[③] 而是说，继往圣之大成，开制度之新貌，立“礼”为天下大“法”，非“圣人”莫能为之；就礼的完备及其成为“法”的可能性而言，确实可以说它“生”于“圣人之伪”。能以“礼法”统率天下的“圣人”，当然即是“圣王”。由荀子将“圣王礼义”之必要归宗于“礼法”的统治，就可理解他批评“性善”说“去圣王，息礼义”的真实含义。孟子主张扩充人的“善端”、[④]“反身而诚”[⑤]，荀子所看重的“（礼）法”确实不太可能在他的“性善”说中占有一个重要的位置。

前文已述荀子为“重圣王礼义而主性恶”。由于“圣王礼义”本质上意味着“礼法”，也可以说，显明“礼法”之必要

---

① 参《论语·为政》:“子张问:‘十世可知也?’子曰:‘殷因於夏礼，所损益可知也；周因於殷礼，所损益可知也；其或继周者，虽百世可知也。’”

② 关于这个问题，李中生有较细致可靠的分析，本书不赘。参氏著《略论荀子的“先王后王”说》，氏著《荀子校诂丛稿》，广州：广东高等教育出版社，2001。

③ 参《荀子·法行》:“公输不能加於绳墨，圣人不能加於礼。礼者，众人法而不知，圣人法而知之。”

④ 《孟子·公孙丑上》:“人之有是四端也，犹其有四体也。……凡有四端於我者，知皆扩而充之矣。若火之始然，泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。”

⑤ 《孟子·尽心上》

性，是他论“性恶”的重要意图。“礼法”一方面表明，礼义作为“人道”，要真正落实于现实层面，不能仅仅诉诸人们的内在体认，而必须更多地依靠具有强制色彩的外在规范：“法”；而一种需要政治权威予以引导管理的“人性”，不可能被说成是“善”的，因此也不应该任其自为。从这一角度看，并考虑到“性善”论的影响，“性恶”的判断显然很有必要。另一方面，“礼法”也可以理解为，荀子所说的“法”，并不着眼于形式上的合法性，关键在于“法”的实质内容是否正当，或者说，是否合于礼——这一点，从他“非礼，是无法也”[①] 的说法可以得到相当程度的印证。他的这一态度，明显与现代西方的程序正义观念背道而驰。确切地说，在他，“礼法”绝不可能表示“正义就是指合法性”[②]，而毋宁说，只有符合“正义”（礼义）的规范才具有“合法性”。在此意义上，就可以理解荀子何以在《正论》中反对“尧舜禅让”之说，而在《成相》中却又认可“禅让”。这两个看似矛盾的地方，[③] 其实是互谐的。反对“禅让”的说法，是因为天子之位可以“德”有，而不可以授受，与论汤武非“篡”[④] 实一脉相承；[⑤]

---

① 《荀子·修身》

② ［奥］凯尔森著，沈宗灵译《法与国家的一般理论》，北京：中国大百科全书出版社，1996，第14页。

③ 参杜国庠《论荀子的〈成相篇〉》，《杜国庠文集》，北京：人民出版社，1962，第174－175页。

④ 参《荀子·正论》

⑤ 同上

认可“禅让”，则意在明推贤让能之意。[1] 在荀子，“禅让”说的意义，不在于它是否描述了一个历史事实，而是它所隐含的“天子唯其人”[2] 的正当性诉求。顺此，也可以对一种关于荀子未将“君位”之承接纳入“法律轨道”的批评[3]稍作回应。从他的“礼法”主张看，这种关乎统治的形式合法性的问题，很可能是他不会考虑的，因为对于他来说，只有“礼法”的统治才是最为根本的，而一旦将“君位”的承接归为形式上的合法性，礼是否成为“法”，有可能会退居至次要的地位。[4]“礼法”的上述两层含义——无论是礼应当成为“法”，还是“法”应当合于礼义——都表明，“礼法”的问题最终决定于政治权威，换言之，取决于他们怎样看待“人性”及人之所当为。由此，就可以解释荀子何以在《性恶》中特别提到尧舜的一段对话：

> 尧问於舜曰：“人情如何?”舜对曰：“人情甚不美，又何问焉！妻子具而孝衰於亲，嗜欲得而信衰於友，爵禄盈而忠衰於君。人之情乎！人之情乎！甚不美，又何问焉！”唯贤者为不然。

---

① 参《荀子·成相》：“尧授能，舜遇时，尚贤推德天下治，虽有贤圣，适不遇世孰知之?”又，荀书中明推贤重能之处屡见不鲜，关于这一点，孔繁有较为细致的叙述，可参氏著《荀子评传》第五章，南京：南京大学出版社，1997。

② 《荀子·正论》

③ 牟宗三《荀学大略》，台北：“中央文物供应社”，1953，第30—31页。

④ 这里，荀子似乎回避了“天子唯其人”的可操作性问题。关于这一点，考虑到荀书的劝说色彩及“君位”继承方式已成定局的情况，一个可能的辩护或许是，较之设想一种“君位”承接的程序，告知君主何种统治是正当的，恐怕更为现实。就此而言，荀子确乎是一个“保守的”而非“革命的”的政治思想家。

这一节是出于荀子的设想还是实有其事，并不重要。关键在于，由于尧、舜特殊的政治身份及其政治功绩，上述对话使“性恶”说的意义更加清晰。荀子表示，在这些具备“圣人之知”[①] 的圣王看来，礼义忠孝无疑是人之所当为之事，但它与人的天然情性之间显然有着巨大的差距。由于“礼法”正是为了弥合这一裂缝而设，其必要性就自然地突显出来了。由此可以考虑：荀子为“礼法”而言“性恶”，很可能在相当程度上采用了政治权威的视角。关于这一点，他实际上已经有所暗示：

> 生之所以然者谓之性。性之和所生，精合感应，不事而自然谓之性。性之好、恶、喜、怒、哀、乐谓之情。……是散名之在人者也，是后王之成名也。[②]

表面上看，这似乎不过仅仅在作概念区分。但是，“名无固宜，约之以命”，“名无固实，约之以命实”，[③] “性”到底是什么，其实是一个约定的问题。譬如孟子“性善”说以“人之为人”论“性”，若久而成俗，也似无不可。然而在荀子，必须将“性”定位在“生之所以然者”，因为这是“后王”成“名”之所在。换言之，荀子之所以把人的欲望本能看成

① 《荀子·性恶》：“多言则文而类，终日议其所以，言之千举万变，其统类一也，是圣人之知也。”

② 《荀子·正名》

③ 同上

"性"，并进而据礼义标准断言"性恶"，是基于"后王"这样一个特殊的角度，而这一角度，无疑与"（礼）法"有着密切的联系。因此，荀书中这个容易被忽略的地方，既在相当程度上说明荀子主张"礼法"的深层原因，也透露了，他论"性恶"，不只针对一般人，而且特别预设了一群拥有政治权力的宣讲对象。就此而言，他的"性恶"说其实具有比较鲜明的劝说色彩。从"礼法"的角度看，这一劝说或许可以理解为，告诫那些已领受过"国之命在礼"的训示的在位者：人性如此，礼应当成为"法"。

但是，如果仅从权威性规范（法）的角度理解荀子谈"性恶"的目的，有可能将他所说的"人性"之"恶"绝对化。实际上，这种"恶"并不意味着人冥顽不化、全然封闭于自己的"恶性"之中，因为，在申言"性恶"的同时，荀子也表示，人是可以被教化或影响的。正因此，他特别在《性恶》篇末劝人学于"师"、"友"：

> 夫人虽有性质美而心辩知，必将求贤师而事之，择良友而友之。得贤师而事之，则所闻者尧舜禹汤之道也；得良友而友之，则所见者忠信敬让之行也。身日进於仁义而不自知也者，靡使然也。今与不善人处，则所闻者欺诬诈伪也，所见者污漫淫邪贪利之行也，身且加於刑戮而不自知者，靡使然也。传曰："不知其子视其友，不知其君视其左右。"靡而已矣！靡而已矣！

此节之前，荀子又勉人以“上勇”、“中勇”，[1] 更突出了这里的劝说意味。他对举事“贤师”、友“良友”同“与不善人处”的完全相反的后果，显明环境对人的影响之巨，戒人慎择其所学所处。[2] 这里，荀子没有再讲“性恶”，反而甚至言及“性质美”。这不必视为其表达上的矛盾或疏忽之处，而应该看成他的一种极而言之的说法：即便“性质美”，也需学于“师”、“友”，更何况人之“性恶”。由此，他不仅缓和了由“性恶”说可能带来的紧张感和悲观意识，予人以“善”的希望，更为重要的是，愈发突显出“师”、“友”之必要。这并不是荀子在《性恶》中第一次谈论“师”。《性恶》开篇即点明人“必将待师法而后正，得礼义而后治”。篇末再论“师”，除示人以为学之道外，从论说策略上讲，也可以视为对篇首讲“师法之化”的一个照应。[3] 这一照应并未完全把握“性恶”论所指向的“礼法”意义上的“圣王礼义”，它显然更为实际，是在“圣王礼义”未成事实之时，针对个人的带有某种补救色彩的说法。本节引文论及的“师”，也不能涵盖作为“师法”一端的“师”的全部意义，因为，荀子所说的“师法”，并非“师”与“法”的简单相加，而是与“圣王礼义”同义，激发他倡言“性恶”——这也可说明他何以在《性恶》篇首证及“师法”的必要性之后，即对“师”避而不谈，转言“圣王礼义”。“师法”在何种意义上与“圣王礼义”重合，

---

① 参《荀子·性恶》

② 参《荀子·宥坐》：“与小人处者，吾殆之矣。”

③ 某种意义上，友亦师也。孔子曰：“三人行，必有我师焉。”（《论语·述而》）

这样一个关键的问题，涉及荀子关于“教”的特殊态度，不是《性恶》一篇所能回答。

5.2 官师合一的倾向

考虑到荀子关于礼的正当性的论证，他放言“性恶”以显明“礼法”之必要其实是饶有趣味的。在荀书某些篇章中，他曾竭力表明礼在相当程度上乃是基于人的天然情性，[①] 这虽然从另一侧面更照见其“性恶”说的论战性特征，但同时也表明，礼不能完全视为对人的一种外部强制性规范。既然如此，礼似乎并不一定需要借助外部权威的力量成为法才能让人接受——人们怎么会拒绝一条既内谐于自身情性又能给自己带来安定和尊严感的生活道路呢？在荀子来说，这样的拒绝不但可能，而且也是事实。这当然不是因为人们不希望得到“幸福”，而是由于他们的“陋”[②]：既无见于礼的正当性根基，对真正能实现自己欲求的道路也茫然无知。这一点，如前文所示，正构成了荀子诸多劝导性论说的出发点。但是，战国之时，百家蜂起，莫不愿为人师、为君师，在此情形下，荀子教育的权威性何在？他这样一种没有任何外在权威支持的完全个人化的努力，较之当时另一些同样颇具现实感的学派的传教、

---

① 请参本书第三章第二节。

② 《荀子·荣辱》：“今以夫先王之道，仁义之统，以相群居，以相持养，以相藩饰，以相安固耶？以夫桀跖之道，是其为相县也，几直夫刍豢稻粱之县糟糠尔哉！然而人力为此而寡为彼，何也？曰：陋也。陋也者，天下之公患也，人之大殃大害也。”并参《荀子·非相》：“彼众人者，愚而无说、陋而无度者也。”

游说，全无优势可言，毕竟，他展开教育的资格未经普遍认可；知与行之间的巨大鸿沟，也使得他那些着力于扭转人们思想倾向的论说，在现实面前显得有些苍白。

面对这个问题，荀子显然没有持“君子能为可信，不能使人必信已”[①] 一类的达观态度。在勉力劝人学行礼义之余，他试图把教育的权力归属于政治权威。由此，教育就不再是私人行为，而是一种政治行为。这在他关于“教”与“刑”的讨论中已有所表露：

> 故不教而诛，则刑繁而邪不胜；教而不诛，则奸民不惩；诛而不赏，则勤励之民不劝；诛赏而不类，则下疑俗俭而百姓不一。故先王明礼义以壹之；致忠信以爱之；尚贤使能以次之；爵服庆赏以申重之；时其事，轻其任，以调齐之；潢然兼覆之，养长之，如保赤子。若是，故奸邪不作，盗贼不起，而化善者劝勉矣。[②]

此处明言“教”之重点在“礼义”、“忠信”，与荀子一贯主张的“（人）道”完全一致。他将“教”的权力交给统治者，但限定了“教”的内容，于无形中表达了他欲为“君师”的意图。值得注意的是，此处荀子论“教”之必要，似主要着眼于显明“教”对于统治的重要性。就此言，“教”只是工具性的，仅仅因为有助于在位者的统治，才在统治策略中取得了优先于“刑”的地位。这里，荀子明显采用了在位者的立场

① 《荀子·非十二子》
② 《荀子·富国》

和思考角度，从而将“教”降为一种从属性的政治事务。这一态度与他以下说法存在着某种矛盾：

> 孔子为鲁司寇，有父子讼者，孔子拘之，三月不别。其父请止，孔子舍之。季孙闻之，不说，曰：“是老也欺予，语予曰：‘为国家必以孝。’今杀一人以戮不孝，又舍之。”冉子以告。孔子慨然叹曰：“呜呼！上失之，下杀之，其可乎！不教其民而听其狱，杀不辜也。三军大败，不可斩也；狱犴不治，不可刑也，罪不在民故也。嫚令谨诛，贼也；今生也有时，敛也无时，暴也；不教而责成功，虐也。已此三者，然后刑可即也。书曰：‘义刑义杀，勿庸以即，予维曰：未有顺事。’言先教也。……”①

所谓“不教而责成功，虐也”，明指“教”是统治者的一种不可推卸的责任，较之上述那种从属性的“教”，这个意义上的“先教”显然更有资格比于前一引文所说的“如保赤子”。这就要考虑，荀子是否真的将“教”仅仅视为一种统治措施？他是否认为，统治者的统治本身即是其统治的目的？显然，他不单不认同甚至会反对这种论调：

> 天之生民，非为君也；天之立君，以为民也。故古者，列地建国，非以贵诸侯而已；列官职，差爵禄，非以尊大夫而已。②

① 《荀子·宥坐》
② 《荀子·大略》

此处言“天之生民，非为君也”，明确否定“君”具有天然的统治权利，而指出其统治只有建立在“为民”的基础上才具有正当性。从现代的眼光看，荀子“为民”的说法多少有些含糊，没有界定其具体内涵，从而为进一步的诠释留下了发挥的空间。但实际上，荀子对“为民”这个看似模棱两可的说法有相当明确的解说：

> 故古者圣人以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，故为之立君上之势以临之，明礼义以化之，起法正以治之，重刑罚以禁之，使天下皆出於治，合於善也。[①]

这正可视作“天之立君，以为民也”的注脚。统治之必要，是由于人之“性”恶；统治的目的，是为了使人们“合於善”。虽然荀子曾讲“所谓善者，正理平治也”，[②] 似乎多从政治治理的角度入手定义“善”，但“礼义之谓治”[③]，他显然不可能同意任何一种能够稳定人群生活的统治都是正当性的；他甚至会说，除了“礼治”，没有一种统治是正当的。因此，他实际上是将“合於礼义”视为统治的根本目的，在他看来，

① 《荀子·性恶》
② 同上
③ 《荀子·不苟》

统治是使人们依礼生活的必要手段。[①] 由此，回看他关于“教”的主张，可以说，“教”虽是某种工具，但它是出于一种高于统治本身的目的而作为统治的一部分，这与那种纯粹服务于统治的“教”在动机上有天壤之别。不过，考虑到荀子的论说目的及其在动机问题上一贯的灵活权变，这一区别对于他的论说也许不是十分重要，或许也是他有意要模糊的。因为，在他所处的时代，教乱刑繁，民不堪其苦，[②] 他有必要站在统治者的角度解说“教”，并告知他们教民礼义对于其统治之必要。这无疑是他长于劝说的又一表现。但在这种降低标准的权宜说法之外，他仍然表明了他关于“教”的这样一种态度：教育是统治的一个重要部分，其目的则是将人们引向合于礼的生活。

从荀子以上关于“教”的讨论可见，“教”既是最高政治权威的一种权力，也是他们的责任。这就意味着，“君”不仅

---

① 就荀子为礼所作的辩护看，礼之正当性出于人群生活需要，因而礼应该是工具性的。此结论之易于接受，不仅在于礼具有辨治人、长养人的功效，也在于它比较符合现代的政治观念。但是，由于荀子的辩护策略的权宜性特征，这个结论很可疑；并且，他的辩护动机也要回溯至他的传统主义立场，或者说，礼义之为“道”的信念；最重要的是，现代那种认为统治的目的在于使人们得其所欲的说法，距荀子相当遥远，在他看来，统治的目的不止在“养”，更在“教”，这正如《礼记·大学》所言：“大学之道，在明明德，在亲民，在止於至善。”孔颖达曰：“按郑《目录》云：‘名曰《大学》者，以其记博学，可以为政也。此别于《目录》属《通论》。’此《大学》之篇，论学成之事，能治其国，章明其德于天下，……”（郑玄注，孔颖达疏，李学勤主编《十三经注疏》标点本，北京大学出版社，1999，第1592页。）于此，不但明了统治之目的在使人“合於礼义”，也更能理解荀子何以言“礼义之谓治，非礼义之谓乱也”。（《不苟》）

② 《荀子·宥坐》：“今之世则不然。乱其教，繁其刑，其民迷惑而堕焉，则从而制之，是以刑弥繁而邪不胜。三尺之岸而虚车不能登也，百仞之山任负车登焉，何则？陵迟故也。……今夫世之陵迟亦久矣，而能使民勿踰乎！”

当是“裕民”[1] 于上的统治者，对民更应有另一层特殊的意义。这一点，明于荀子关于“三年之丧”的辩说之中：

> 君之丧所以取三年，何也？曰：君者，治辨之主也，文理之原也，情貌之尽也，相率而致隆之，不也可乎！《诗》曰：“恺悌君子，民之父母。”彼君子者，固有为民父母之说焉。父能生之，不能养之；母能食之，不能教诲之；君者，已能食之矣，又善教诲之者也。三年毕矣哉！[2]

所谓“君者，治辨之主也，文理之原也，情貌之尽也”，即言“君”持“礼义之道”化民于上，荀子称“君”为“善教诲之者也”，当以此论。在能教人及于“人道”（礼义）的意义上，“君”无疑可以称为“师”。因此，也就无怪乎荀子不止一次并提“君师”：

> 礼有三本：天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也。无天地，恶生？无先祖，恶出？无君师，恶治？三者偏亡焉，无安人。[3]

> 故天地生君子，君子理天地。君子者，天地之参也，万物之总也，民之父母也。无君子，则天地不理，礼义无

---

① 参《荀子·富国》：“裕民以政”。
② 《荀子·礼论》
③ 同上

统；上无君师，下无父子，夫是之谓至乱。①

第二段引文之“君子”，不只以德论，从“无君子，则天地不理，礼义无统；上无君师，下无父子”这一连贯的表达看，实则也指在位者②——此处之“君子”德、位合一，其实正从另一侧面无意识地反映了荀子“天子唯其人”的看法③。从“君子”理天地、统礼义、亦君亦师看，不仅可进一步明确荀子所认可的“治”实际上是融政、教于一体，也更可澄清其谓“君师者，治之本也”的真实涵义。“君师”并不意味着普通意义上的“师”与“君”有同等的地位，而是表明了“君”所应有的教育功能，即是“君”、“师”合一。“君师”的说法，可视作荀子“天之立君，以为民也”的观点的自然延伸，也反映了他关于“教”的可能性的特殊而现实的考虑：

人之生固小人，无师无法则唯利之见耳！人之生固小人，又以遇乱世、得乱俗，是以小重小也，以乱得乱也。君子非得势以临之，则无由得开内焉。④

---

① 《荀子·王制》

② 以“君子”指在位者，不仅见于荀书，也见于先秦其它典籍。如《荀子·大略》：“君子听律习容而后士。”杨倞注曰“君子，在位者之通称。”（王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第496页。）又，《论语·泰伯》：“君子笃于亲，则民兴于仁。”刘楧楠正义曰：“君子，指在位者。”（氏撰，高流水点校《论语正义·泰伯第八》，北京：中华书局，1990，第290页。）《论语·季氏》：“侍于君子有三愆。”朱熹注曰：“君子，有德位之通称。”（氏集注《四书集注》，陈成国标点，长沙：岳麓书社，1987，第251页。）

③ 请参本章第一节相关讨论。

④ 《荀子·荣辱》

这就涉及教育的权威性。所谓“遇乱世得乱俗”，当暗指其时政教混乱的状况。这使本为根治“人之生固小人”而设的“师法”显得更加必要。荀子特别将“师法”问题放在现实背景下讨论，固然表明他的思考和论说在相当程度上是激于当时的社会状况，但他的“师法”主张，不能因此仅仅看成他基于现实而不得不为的变通说法。他在《性恶》篇首表达得相当清楚，“师法”之必要源于“人之性恶”，而“性恶”显然不是暂时的问题。荀子的论说，从来就不是理论性的；他对实践的兴趣，使他不会满足于抽象地讨论如何实践的问题，而必然是躬自入局，当仁不让地辟出一条通往实践的路，促成或推进人们的实践活动。因此，“师法”虽不是权宜性的方案，他考虑、提出并试图推行这一政教方案却是着眼于现实。上面引文中，荀子指出，在政教混乱的状况下，有德“君子”已不可能仅凭借自己的道德成就和人格力量吸引并教导众人，而必须借助君上之“势”临之以“师法”。就此而言，荀子讲论“君师”的意义就扩大了：“君”不仅应当成为“师”，而且必须成为“师”。

从“君师”合一的角度来看，荀子在《性恶》中所说的“师法”与“圣王礼义”实际上没有太大的分别，由此也可以澄清本书前节之末悬置的问题。如前节所论，荀子“为重圣王礼义而主性恶”，实则明“圣王”制“礼法”“以扰化人之情性而导之也。始皆出於治、合於道者也”[1]。旨在驱人入

① 《荀子·性恶》

“善”的“礼法”，显然既不同于现代意义上的“法”，更有别于“刑”，而着力于成就人们的道德生活，具有深层的伦理内涵和导向意义，因此，“礼法”本身就含有教育的意味。就此看，制作“礼法”并颁之于天下的“圣王”，实集政教于一身，亦君亦师。荀子既倡言“圣王礼义”，又重“师法”①，二者的根本区别只在描述角度的不同：前者就“圣王”之“势”论，后者就“圣王”之“教”言。在荀子，君上之“教”，不只是一般意义上的教育，而是教化，是在示民以“礼义之道”的同时，以“政”化民于无形：

> 故职分而民不慢，次定而序不乱，兼听齐明而百事不留。如是，则臣下百吏至于庶人，莫不修己而后敢安正，诚能而后敢受职；百姓易俗，小人变心，奸怪之属莫不反悫，夫是之谓政教之极。故天子不视而见，不听而聪，不虑而知，不动而功，块然独坐而天下从之如一体，如四肢之从心，夫是之谓大形。《诗》曰：“温温恭人，维德之基。”此之谓也。②

寓教于政，则可至于“政令行，风俗美”③，荀子又称之为

① 关于荀子之重“师法”，徐复观有较详的讨论。参氏著《中国人性论史》（先秦篇），上海：上海三联书店，2001，第219－225页。

② 《荀子·君道》

③ 《荀子·王霸》

“曲辨”,[1] 意谓“委曲使归於理也”[2]，此一“曲”字，正可描述“教”所特有的耐心和技巧。这种“政教”之所以能化人于无形，关键在于它浸人于礼义，使之于不知不觉中感染熏化而养成合于礼义的人格。在《性恶》篇末，荀子已经指出，道德终究是一种习惯——“靡之而已”；这里又进一步显明了这一点。因此，令人渐染于礼义，让道德成为习惯，不仅是“学”之根本,[3] 也是“政教”之事。在对人的感染力量方面，“乐”恐怕是最突出的。荀子曾专篇讨论过“乐”的问题。

> 夫乐者，乐也，人情之所必不免也。故人不能无乐；乐则必发於声音，形於动静；而人之道，声音动静，性术之变，尽是矣。故人不能不乐；乐则不能无形；形而不为道，则不能无乱。先王恶其乱也，故制雅颂之声以道之，使其声足以乐而不流，使其文足以辨而不諰，使其曲直繁省，廉肉节奏，足以感动人之善心，使夫邪污之气无由得接焉。是先王立乐之方也，……[4]

《孝经·广要道》曰：“移风易俗，莫善於乐”。与此处所论，正是一意。荀子所说的“乐”，显然不同于一般意义上的音

---

① 《荀子·王霸》：“儒者为之不然，必将曲辨。”

② 见杨倞注“必将曲辨”。王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988，第227页。关于“曲”字之辨析，请参本书第100页注④。

③ 参《荀子·劝学》

④ 《荀子·乐论》

乐，虽然也同样是“情动於中”[1] 而形于外者，但不可能是个人情感的肆意抒发，而是有着特定趣味的音乐。这种“乐”的根本目的，在于通过逐渐培养人们“良好的”趣味，[2] 塑造他们的人格——“一种好的趣味总是会导向那些德行和良好教养方面正当且适宜的事情”。[3] 因此，荀子所说的“乐”实际上具有浓厚的政教色彩：“声音之道，与政通矣”[4]。在这一点上，他无疑与 Thomas Reid 所说的那些“认为音乐可以影响人类性格”的“古代的立法者”[5]有着不谋而合之处，从而在某种程度上说明，“发达的美感能够移风易俗”这样一种“好像无须再重新证明”的“断言”，[6] 似乎是一种通行于古代的常识。由荀子关于“乐”的讨论就可以了解，他所讲的“政教”其实具有相当广泛的涵义，旨在从多方面培育人的道德习惯，并意图让习惯成为人的“第二天性”，而且“彻底地取

---

① 《礼记·乐记》

② 这也许可间接说明，《乐论》篇为何以痛陈“乱世之征”结束。所谓“乱世之征”，如“其服组，其容妇，其俗淫，其志利，其行杂，其声乐险，其文章匿而采”等，无不体现了一种败坏的趣味。

③ *Thomas Reid's Lectures on the Fine Arts*, transcribed by Peter Kivy, The Hague: Martinus Nijhoff, 1973, p. 48.

④ 《礼记·乐记》

又，梁启超称，“荀子言乐，精论最多，善推本于人情而通之于治道”，并谓其“言音乐与政治的关系，可谓博切深明。”氏著《先秦政治思想史》，天津：天津古籍出版社，2003，第 118－119 页。

⑤ 参 *Thomas Reid's Lectures on the Fine Arts*, transcribed by Peter Kivy, The Hague: Martinus Nijhoff, 1973, p. 49.

⑥ ［德］弗里德里希·席勒著，冯至、范大灿译《审美教育书简》，上海：上海人民出版社，2003，第 78 页。

代第一天性”,[①] *“长迁而不反其初”*[②]*。所以，从“政教”的*角度看，荀子谈论“君师”，显然有着更为深层的意义，这主要体现为，寓“教”于“政”，以“政”为“教”，非在位者莫能为之。由此，不仅可进一步理解荀子何以要将“教”归为一种政治事务，并且，他所说的“师法”与“圣王礼义”也更加显得是二而一之事了。

同时，如果考虑到道德榜样的感化力量，“君师”的说法可能还蕴有一层“身教”的含义。孔子答季康子问“政”曰：“政者，正也。子帅以正，孰敢不正？”又言：“子欲善而民善矣。君子之德风，小人之德草。草上之风，必偃。”[③] 皆明身教之效。在这个问题上，荀子曾表现出与孔子相当一致的态度：“闻修身，未尝闻为国也。君者，仪也；民者，景也。仪正而景正。君者，槃也；民者，水也。槃圆则水圆。”[④] 不过，从荀书看，他并没有太强调这一点，这固然是由于，在大位已定的情况下有德之君可遇而不可求，教“君”修身或许比指导他们出于自身利益的考虑而教化民众更加困难；同时，荀子关于“性恶”的讨论及其特别突出“教”的权力色彩也表明，他似乎不太相信人们会出于对道德楷模的仰慕而自愿地追随、效仿他们——这一点，联系他展开的富于诱导性的劝说会更为清楚。[⑤]

---

① 卢梭著，李平沤译《爱弥儿——论教育》，北京：商务印书馆，1978，第 191 页。

② 《荀子·不苟》

③ 《论语·颜渊》

④ 《荀子·君道》

⑤ 请参本书第四章。

不过，在荀子，“君师”的说法所面临的最大问题尚不在于在位者身教之难求，而在于“教”对在位者还提出了相当高的才智要求。荀子推“善教化者”[1]，莫过于尧、舜和仲尼、子弓，[2] 他们虽有在位与不在位之别，但均为“知通乎大道，应变而不穷，辨乎万物之情性”[3] 的“圣人”。战国末世，求在位者为有德之君已不太可能，更毋论为智虑非凡的“圣人”。荀子如何应对其“君师”的说法面临的这一现实困难？实际上，这个问题不过从另一角度照见了他盛言择“相”进贤的深层原因。[4]

> 故人主欲强固安乐，则莫若反之民；欲附下一民，则莫若反之政；欲修政美俗，则莫若求其人。彼或蓄积而得之者不世绝。彼其人者，生乎今之世而志乎古之道。以天下之王公莫好之也，然而是子独好之；以天下之民莫为之也，然而是子独为之。好之者贫，为之者穷，然而是子犹将为之也，不为少顷辍焉。晓然独明於先王之所以得之、所以失之，知国之安危臧否若别白黑。是其人者也，大用之，则天下为一，诸侯为臣；小用之，则威行邻敌；纵不能用，使无去其疆域，则国终身无故。[5]

就“彼或蓄积而得之者不世绝”看，荀子此处颇有一点夫子

---

① 《荀子·正论》
② 参《荀子·正论》、《非十二子》。
③ 《荀子·哀公》
④ 请参本书第四章第四节。
⑤ 《荀子·君道》

自道的意味。“彼其人者，生乎今之世而志乎古之道”，“知国之安危臧否如别白黑”，谓之为“圣”也似无不可。荀子劝人君求得此类人，即是劝其委政于圣贤以致“修政美俗”。他试图使圣贤之人借助这种被授予的权力兴政教之化，在此意义上，他所畅想的“君师合一”，表达为“官师合一”似更为准确。不过，这二者之间并不存在本质区别。教化之实虽出于圣贤，但其名仍归于君；并且，从荀子说齐相、谓其诚具“胜人之势”[①] 看，当时的“相”虽无“君”之名，但在某种程度上已有其实。所以，倘不执着于形式上的区分，荀子讲“君师”实际上有着相当现实的意义。

荀子关于“教”的论说虽然苦心孤诣，并由于其“性恶”说的衬托而显得似乎独树一帜，但是，他的特别之处应该主要归于其突出的现实感。至于他的“君师”（或官师）合一的主张，却可以视为对古老的政教传统的某种继承。《尚书·舜典》曰：

> 帝曰：“契，百姓不亲，五品不逊，汝作司徒，敬敷五教，在宽。”

所谓“五教”，即“父义、母慈、兄友、弟恭、子孝”，明“一家之内尊卑之差”，[②] 乃礼义之重心。按《周礼·地官》，

---

① 《荀子·强国》

② 见孔颖达正义。孔安国传，氏疏《尚书正义》（李学勤主编《十三经注疏》标点本），北京大学出版社，1999，第75页。

司徒之职，在“帅其属而掌邦教，以佐王安扰邦国”。[①] 司徒教民礼义，《礼记·王制》言之甚明：

> 司徒修六礼以节民性，明七教以兴民德，齐八政以防淫，一道德以同俗，养耆老以致孝，恤孤独以逮不足，上贤以崇德，简不肖以绌恶。

“七教”，即父子、兄弟、夫妇、君臣、长幼、朋友、宾客，“此六礼七教，并是殷礼”。[②] 可见，政教合一，古已有之。杜佑《通典》（卷二十）载，“尧时，舜为司徒”，其时“教”之重要，可见一斑。在位者命司徒掌“教”，即是自为“教”之意，故《尚书·泰誓》云：

> 天佑下民，作之君，作之师，惟其克相上帝，宠绥四方。

即谓“立君以政之”，“立师以教之”，乃“天佑助下民”，[③] 非特有私于“君”、“师”，其由在“众民不能自治”[④]。此处

---

① 《周礼》之真伪及是否行于周初，历来有争议。不过，杜佑认为“司徒，古官”，并明周之前，已有此官职。参氏著《通典》卷二十之“司徒”条。

② 见孔颖达正义。郑玄注，氏疏《礼记正义》（李学勤主编《十三经注疏》标点本），北京大学出版社，1999，第405页。

③ 见孔安国注。氏传，孔颖达疏《尚书正义》（李学勤主编《十三经注疏》标点本），北京大学出版社，1999，第272页。

④ 见孔颖达正义。同上，第273页。

所说的“师”，“谓君与民为师，非谓别置师也”，[①] 正是“君师”之意。对照荀子的相关论说，其主张显然与此极为相似。这样看来，他关于“君师”、“政教”的说法，实有其源，而非凭空自出一家之言。其思想与古制的这种亲缘关系，也在相当程度上体现了他的现实感和注重实效的思想性格。毕竟，从经验的角度看，业已验之有效的东西，较之那些横空而出的创制，无疑更加可靠一些。[②]

荀子其时，官（君）师分立、政教不一，故他在倡言“君师”之余，又多劝勉人求事贤师，学为圣贤君子。他的这类多少有些无奈的说法，虽然未必降低了标准，但确乎可视为针对现实的一种紧急措施。不只是他的这类补救性的论说，甚至他那些关于“君师”等堂皇端正的说法，从某种角度看，也是当时治教分立的局面催生出来的。这一点，章学诚论之甚晰：

> 《易》曰：“仁者见之谓之仁，智者见之谓之智，百姓日用而不知”矣。然而不知道而道存，见谓道而道亡。大道之隐也，不隐於庸愚，而隐於贤智之伦者纷纷有见也。盖官师治教合，而天下聪明范於一，故即器存道，而人心无越思。官师治教分，而聪明才智，不入於范围，则一阴一阳，入於受性之偏，而各以所见固然，亦势也。

① 见孔颖达正义。第 273 页。

② 拿破仑曾说：“这个世界已有很长的历史，我们必须从历史经验中汲取教训。历史经验告诉我们，老办法比新理论更有价值。”［英］约翰·霍兰·罗斯著，广东外语学院英语系译《拿破伦一世传》（下卷），北京：商务印书馆，1977，第 199 页。

……今云官守失传，而吾以道德明其教，则人人皆自以为道德矣。故夫子述而不作，而表章六艺，以存周公旧典也，不敢舍器而言道也。而诸子纷纷，则已言道矣。……皆自以为至极，而思以其道易天下者也。……夫道自形於三人居室，而大备於周公、孔子，历圣未尝别以道名者，盖犹一门之内，不自标其姓氏也。至百家杂出而言道，而儒者不得不自尊其所出矣。①

从荀子自道其不得已而为辩说看，他对章氏的上述评说或许不会有太大异议。他的诸多辩说，尤其是那些专门针对诸子的批评，均表现出令“天下聪明范於一”、“人心无越思”的强烈意图。但是，其论说是否真能息诸子之争且行于当世，荀子自己也无必胜的把握，故其言“说行则天下正，说不行则白道而冥穷”②。以荀子之苦心经营、锐意求行，尚作如是观，更可见，天下之事，成与不成，固无必然之理。

① 氏著《文史通义·原道中》
② 《荀子·正名》

第6章　结语：地上的教育

纪昀曾言，“唐以前之儒，语语有实用”，[1] 以此评价荀子，显为恰切。荀子所有的论说，都致力于恢复传统的生活方式。这既出于其救世之切，也基于其价值理想；二者很难区分开：他对时代之为衰蔽、堕落的判断和忧虑正源自他的价值理想。然而，他的热切，没有化为激烈的道德说教——这种说教固然可能很快燃起一些人的激情，但盲目的热情终究是没有抵抗力的；较之那些心地率直、不太合群的理论家，他显然更为理性、务实。[2] 他的实用态度，不仅体现在对待论说的态度方面，也表现为他对论说的现实基础及现实效果均有较为细致深沉的考虑。但显然不能因此将他视为一位实用主义者。他在效用方面的出色智虑，出自于一种未经理论反思的自然的现实态度；并且，他的实用是践行出来的实用，而非观念上的教条；更为重要的是，他对礼义作为“人道”的一贯坚持和为推行

---

① 氏著《阅微草堂笔记》卷十八，“《新齐谐》载冥司榜吕留良之罪曰”一则。

② 拿破仑作为一个富于行动能力的实干家，曾谈到，“这些（伟大的）成就，对于单凭感情激昂、信念热诚的人仅能在他们的理想里略微闪现一下；而只有靠极端冷静、坚忍不拔、深谋远虑的人，方能取得。”［英］约翰·霍兰·罗斯著，广东外语学院英语系译《拿破仑一世传》（上卷），北京：商务印书馆，1977，第185页。

礼所作出的艰苦努力，都表明，他决不会同意“道德的善和目的只在有甚么事要做的时候才存在”① 这样一种典型的实用主义的宣言。虽然按他关于礼的正当性的论证，道德似乎只是一种人类生活的必需工具，但这一实用的说法仅仅是在服务于更高的非实用性目的时才具有其真实性。他的这种虚拟的“实用主义”倾向，也体现在他针对当时的流行观念和诸子学说的批驳之中，当然更适合于理解他展开的那些极富现实感的具体劝说。甚至他竭力倡行的“师法”主张，联系他论说的根本动机，也不免带有某种实用色彩，因为这一主张本身并不具有价值上的绝对性，它只有在具有绝对价值的“道”的观照下才呈现出其价值意义。围绕“师法”所展开的论说，仍然是服从于一个完全不能归入实用范围的目的，故此，“师法”的主张同时具有相对的价值特征和虚拟的“实用主义”倾向。融合这两种看似不可调和的特点的论说技巧，于荀书处处可见，正是其特别之处。荀子精心运用这样这一种写作策略，目的在于向时人显明作为其价值理想的“道”之可行易行。他的论说，着眼于实践（而且是当下的实践），在一种富于理想色彩的背景之下，表现出相当突出的时代感和现实目的性。在此意义上，不仅体系性的哲学诠释方式会曲解荀书的本意并破坏其固有的活泼意趣，其他任何试图与荀子在理论方面进行切磋的努力，也很可能都是徒劳的。

尽管如此，仍然有必要稍微关注一下他的辩说可能导致的后果。这种后果，或许是他所未曾预料到的，也或许是他注意

---

① ［美］杜威著，许崇请译《哲学的改造》，商务印书馆，1958，第91页。

到而认为无关大要的，但无论如何，都有助于在欣赏他的精彩权变之余，思考一种灵活而审慎的论说的适当方式。也许，由于这种思考，他那些由特定时代境遇所培育出来的方便说法，能够在一定程度上呈现出某种超越时空的“理论”意义。

荀子的论说中，比较让人担心的地方，大概首先是他针对人的不同需要而展开的劝说。他在这个部分作出的一些极端且不免带有点市侩气味的说法，无疑令他另一些堂皇慷慨的表达减色不少。但这并不是问题的关键所在，因为他的劝说富有层次，不仅试图纳入人的基本需要，并且在承认这些基本需要的前提下，对他所认可的行为动机作出了高下区分。这表明，他试图在人群中维持较高的道德动机，从而为一种非功利的崇高的道德情感的存在留下空间。一种普世性的道德劝诫必须对人们的行为动机保持某种宽容，因为人们的需要和考虑是千差万别的，不能齐一待之。所以，考虑到荀子竭力称许一种超迈于世的“修洁之名”①，他的那些颇受诟病的劝说，完全可以视作他在坚持最高标准的同时而为的一种济世之行。只要“义理”和“操作”两层了然不混，在二者间拉出一个腾挪空间，对一个务实的理想主义者来说，或许是必要的。但是，参照荀子的其余论说，他标榜的“修洁之名”的现实可能性到底有多大，却成了真正的问题。

按荀子的说法，礼的正当性基础在于其为人类生活的必然。纯粹从说服的角度看，他的这种论证明显具有相当效果。人对必然事物有一种自然的顺从。正如人皆知非利刃无以析

① 请参本书第四章第二节第一部分。

木，故采薪之时必负斧斤；他们一旦认识到礼的必然性，为什么要抗拒它呢？但是，这也就意味着，他们服从礼，实际上是在服从一种必然性，更进一步说，礼与人类生活中的其他必然事实没有本质区别，它之所以吸引人们，并非由于它激发起他们特殊的崇高感，而是因为他们意识到他们只能服从于“事实的盲目力量”①。这样一类盲从于必然性的追随者，对他们所尊奉的东西，不可能有太多的自豪感，而更多的可能是无奈；然而，如若人没有一种由于自己正在从事一项崇高的事业而怀有的自豪感，如何能立愿追求“修洁之名”？并且，对这种自享其芳、不屑于世的“名”的向往，本身就蕴含了一种类宗教的情感，它承认或至少模糊地感觉到，有某种高于自己也高于现实中一切事物的东西存在。在荀子消解了“天”的神秘色彩之后，这种东西只可能是必然性。但必然性并不高于人，而仅仅是比人更为强大。屈服于必然性，显然完全不同于自愿地、饱含热情地追随高于自己的事物，它既不能给予人尊严，也意味着不自由，可没有尊严和自由，“修洁之名”的真实性又在哪里？这样，荀子劝人自洁其身、崖岸独立的最后一丝机会，就变得渺茫起来。

因此，荀子所灌输的“天”的观念，实际上比他表现的或想像的要更加重要。他将“天”说成一种纯自然的存在，其初衷不过在辟“机祥”，祛除时人的迷信倾向。但是，他在这个问题上采取坚决而不留余地的态度，或许就走得太远了。

---

① ［德］尼采著，陈涛、周辉荣译《历史的用途与滥用》，上海：上海人民出版社，2000，第69页。关于这一问题，尼采曾有过于激愤而令人不忍卒读的文字，可参该书第67－84页。

这让人想起古希腊神话中的 Icarus，他父亲警告他说，飞行时一定不要太高或太低，否则将堕海而死，因为他的翅膀并非其身体天然的一部分，而是用蜡固定在身上的。培根借这个故事表明，无论是在追求德性的道路上还是在知识的领域内，都存在着这样一个度，犹如穿行于两处同样危险的地方（Scylla 和 Charybdis）之间，需要非常小心并具有判断力，才能始终走在狭窄而安全的中道（the middle way）上。[①] 讨论"天"时，荀子也面临同样的问题：在神秘的"天"和自然的"天"之间找到一条"中道"。不过，他的论说似乎表明，他并不认为有必要在二者之间保持某种平衡。这或许是因为他过于痛切地感受到迷信的危险之处，而像勇敢的 Icarus 一样迅速地飞到了另一极端；也可能是由于他并未将两端的危险等而视之，[②] 为了

---

① 参 *Bacon's Of the Wisdom of the Ancients*, *in The Philosophy Works of Francis Bacon*, *reprinted from the texts and translations*, *with the notes and prefaces*, *of Ellis and Spedding*, edited with an introduction by John M. Robertson, London: George Routledge and Sons Limited, 1905, p. 853. 另，Scylla 和 Charybdis 见于古希腊神话，前者为意大利和西西里海峡之间的海妖，后者是位于前者居处对面的一个大岩洞，据说一日之内吞吐海水三次。

② 培根曾指出，"无神论把人类交给感官，交给哲学，交给天然的亲子之情，交给法律，交给好名之心；所有这些东西，虽没有宗教的存在，也可以引导人类使有一种外表上的道德；但是迷信卸除了这一切，而在人的心里树立一种绝对的专制。因此，无神论从没有扰乱过国家，因为无神论使人们谨慎自谋，除了自己的福利而外没有别的顾虑；所以我们看见那些倾向于无神论的时代（如奥古斯塔斯大帝之世）都是太平时代。但是迷信曾经扰乱过许多国家，它带来了一个新的第九重天，这第九重天是要强占政府诸天的领地的。迷信的主人公是民众；在一切迷信之中，有智的人是随从着愚人的，并且理论是跟着一种颠倒的次序，拿来适应行为的。" *Bacon's Of Superstition*, *in his Essays and New Atlantis*, Roslyn: Walter J. Black, Inc., 1969, PP. 71—72. 译文基本引自水天同译《论迷信》（氏译《培根论说文集》，北京：商务印书馆，1983，第61页），几处地方参照原文有改动。

更安全地远离迷信的源头，慨然跃入自然的“天”之中。但是，他不太在意的危险，有可能是孔子很关注的；他不备一想的“中道”，也很可能是孔子所珍视的。孔子既示弟子“无所事祷之意”,[①] 又明“祭神如神在”[②]，即意在维持人心中的虔敬感，同时又努力使这种虔敬不至沦落为迷信,[③] 这无疑同他在类似问题上曾表现出的克制的立场[④]颇为一致。他这种刻意在超凡事物与人间事物之间维持一种微妙平衡[⑤]的清明态度，蕴含了对神圣之物适当的虔敬和对人的自由有节制的认同，让人既葆有内在的自由，又使这种自由不致蜕化为狂妄并最终落入无所凭依、无所忌惮的状态。如果没有这种适当的虔敬感，他的“天命”感[⑥]从何而来？他所说的“仁”系挂在何处？反过来看，如果他对“天”没有某种超自然的感受,[⑦] 他的虔敬

---

① 见朱熹注《论语·述而》“丘之祷久矣。”氏集注《四书集注》。陈成国标点，长沙：岳麓书社，1987，第145页。又，关于此事，《述而》相关文字如下：“子疾病，子路请祷。子曰：‘有诸？’子路对曰：‘有之。《诔》曰：祷尔于上下神祇。’子曰：‘丘之祷久矣。’”

② 《论语·八佾》

③ 按培根，迷信对神“有意见而这种意见与神不相称”，因为它是“侮辱神明的”。（氏著《论迷信》，水天同译《培根论说文集》，北京：商务印书馆，1983，第61页，并参第57－63页。）这可看作迷信区别于宗教的根本所在。关于这个问题，他曾作过相当有趣的讨论，可参氏著《论迷信》，水天同译《培根论说文集》，北京：商务印书馆，1983。

④ 请参本书第二章第一节第二部分。

⑤ 详细解说可参王船山：“盖鬼神者，君子不能谓其无，而不可与天下明其有。有於无之中，而非无有於无之中，而又奚能指有以为有哉！不能谓其无，《六经》有微辞焉，郊庙有精意焉，故妄者可托也。天下之喻微辞、察精意以知幽明之故者，鲜矣。”氏著《读通鉴论》卷三《汉武帝》条二十二。

⑥ 参《论语·季氏》：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。”

⑦ 参《论语·述而》：“天生德於予，桓魋其如予何？”《宪问》：“知我者其天乎！”

感又如何可能？

相形之下，荀子的表现则更为畅快淋漓。为了予人行动的理由和自由，他毫无保留地申言“天”的自然特性，将“道”完全归于人。虽然他很小心地将礼的制作权力仅赋予智虑超群的“圣人”，然“涂之人可以为禹”①，“圣人”与常人之间并不存在一条不可逾越的鸿沟，并且“圣人”的制作在根本上仅仅是一种谋划。② 但是，人怎么可能对他们有望成为的人产生敬畏感？又如何可能尊敬一种地面上的谋划？可如果没有这些，人何以能够怀抱着一种隐秘的自豪感遗世独立？荀子将人从不可及的权威那里彻底解救出来，只能把他们留给了地上的权威，在相当程度上消弭了虔敬感所要求的适当距离，而这一距离，对于激励那些对迥异于地面景色的风光感到好奇的人，本来是不无裨益的。虽然他也曾言“弟子勉学，天不忘也”，③ 但是，这种令人难以置信的事情，只偶尔讲一两次是远远不够的，更何况，相反的事情，他言之不厌，有可能消融了他那些灵光一现的说法。

将人留给地上的权威，也就极有可能将他们仅仅留给了地上的事物，因为荀子所说的“修洁之名”的吸引力是如此微弱。在这种情况下，成就现世的声名很可能就成为人的最高追

---

① 《荀子·性恶》

② 请参本书第三章第二节。

③ 《荀子·赋》

求。[1] 不只是荀子的劝说，他所设想的“政教”系统也都为培植这一理想及再低一些的理想提供了相当适宜的土壤。他将教育的权力交给政治权威，就意味着默许甚至认同他们利用手中掌握的现实好处诱迫人们遵从教导。既然人从天性上讲，本来就趋向这些现实的生存资源，他们有何必要再去追求一种空洞的“修洁之名”呢？

但是，所有这些疑问都不必视作对荀子的批评，因为他有其特殊的时遇，他的论说出自于一种比它们本身要高得多的动机，他的那些可能导致严重后果的较低说法，乃是他特别为时人量身裁定，而非他自己的标举与持守。也正因此，显得他的价值理想与这些说法之间的距离更加遥远。在这个意义上，批评他无疑需要更大的勇气。他展开论说，处心积虑，志在必得，周全之下，难免有时气短，故不能总是以响亮辉煌的声音

---

① 某种意义上，所谓的“没世之名”也是地上的，只不过这种“名”追求的来自人们的赞誉通常是想像出来而尚未兑现的。关于声名的问题，西塞罗的讨论甚具意味，他借西庇阿梦中的阿非利加努斯之口说：“我看见你仍然注视着人们安息居住的地方。如果它对你来说似乎很小——事实上它也的确是很小的——那么把你的注视固定在这些天堂的东西上，蔑视那尘世的东西。因为你能从人的演说中获得什么声望，或者又有什么样的荣誉值得这种追求呢？……即使未来几代人会希望将他们从其父辈接受的、关于我们每个人的颂词传交给那些尚未出生的人，那些在地球上必然定期发生的水火之灾也将阻止我们获得甚至是长久的光荣，更别说是那永恒的光荣了。可是，你将为后你而生的人所谈论，而你却不可能为先你而生的人所提及，这对你来说又有什么重要呢？……那么杰出和优秀的人们从哪里发现他们真正的奖赏呢？所以，只有你看着高处并期待这种永恒的家和安息之地，你就不再关注那些粗俗民众的流言蜚语，或者信赖人们对你探索的奖赏。美德女神，凭着她自己的妩媚，将带领你迈向真正的光荣。让别人说的关于你的话都成为他们自己的关注吧；不管说的什么，也不论何种情况，他们都会说的。……”氏著，沈叔平、苏力译《国家篇 法律篇》之《国家篇》第六卷，北京：商务印书馆，1999，第132、134－135页。

说话。康有为曾言，“荀子步步为防，故气弱”，[①] 可谓一语中的。只是不知道，荀子这样做，是由于他认为“道”终能借助那些地上之物的光耀抵入人心，从而软化他们的心灵，将他们领入另一境地；还是因为他觉得地面的风景已经足以让他们满足而安养于其间？

这种思考是没有尽头的，不妨让莱辛一则至美的寓言中的问号将它带得更远一些：

> 有人问鹰：“你为什么到高空去教育你的孩子？”
>
> 鹰回答说：“如果我贴着地面去教育它们，那它们长大了，哪有勇气去接近太阳呢？”[②]

---

① 氏撰《万木草堂口说》，姜义华等编校《康有为全集》（第二集），上海：上海古籍出版社，1990，第 372 页。

② 氏著，高中甫译《莱辛寓言》，杭州：浙江少年儿童出版社，2004，第 108 页。

后　记

感谢陈少明老师一直以来的指导、帮助和鼓励。同时也感谢李兰芬老师的关心。

感谢冯达文老师给予的诸多帮助。

感谢刘小枫老师的帮助和建议。

感谢张永义、冯焕珍、张丰乾、张宪、陈立胜、黎红雷、徐长福等中大哲学系的老师。

感谢华夏出版社相关工作人员的辛勤劳动。

感谢加拿大维真学院中国研究部提供在加学习的机会。

此外，写作期间，曾受香港道教学院和台湾中华儒道研究协会资助，一并致谢。

作　者

2007 年 11 月 29 日记于广州

图书在版编目(CIP)数据

荀子的辩说/陈文洁著．－北京：华夏出版社，2008.1
(中国传统·经典与解释)
ISBN 978－7－5080－4574－0

Ⅰ．荀…　Ⅱ．陈…　Ⅲ．　Ⅳ．

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 006702 号

荀子的辩说

陈文洁　著

出版发行：华夏出版社
(北京市东直门外香河园北里 4 号　邮编：100028)
经　　销：新华书店
印　　刷：北京集惠印刷有限公司
装　　订：三河市万龙印装有限公司
版　　次：2008 年 1 月北京第 1 版
2008 年 2 月北京第 1 次印刷
开　　本：880×1230　1/32 开
印　　张：7.75
字　　数：120 千字
定　　价：24.00 元

西方传统：经典与解释
CLASSIC & INTERPRETATION
HERMES
刘小枫◎主编

西方传统：经典与解释

夜颂中的革命和宗教——诺瓦利斯选集卷一
[德]诺瓦利斯 著

大革命与诗化小说——诺瓦利斯选集卷二
[德]诺瓦利斯 著

新的方式与制度——马基雅维利的《论李维》研究
[美] 曼斯菲尔德 著

《利维坦》附录
[英] 霍布斯 著

巨人与侏儒
[美] 布鲁姆 著

或此或彼（上、下）
[丹麦] 基尔克果 著

海德格尔与有限性思想（重订版）
刘小枫 选编

海德格尔式的现代神学
刘小枫 选编

走向古典诗学之路——相遇与反思：与伯纳德特聚谈
[美] 伯格 编

论宗教大法官的传说
[俄] 罗赞诺夫 著

上帝国的信息
[德] 拉加茨 著

双重束缚
[美] 基拉尔 著

俄耳甫斯教祷歌
吴雅凌 编译

俄耳甫斯教辑语
吴雅凌 编译

动物与超人之间的绳索
[德] A.彼珀 著

黑格尔的观念论
[美] 皮平 著

古今之争中的核心问题
[德] 迈尔 著

浪漫派风格——施莱格尔批评文集
[德] 施莱格尔 著

赫西俄德：神话之艺
[法] 居代·德·拉孔波等 著

神圣的罪业
[美]伯纳德特 著

论永恒的智慧
[德]苏索 著

宗教经验种种
[美] 詹姆斯 著

尼采反卢梭
[美] 凯斯·安塞尔－皮尔逊 著

施米特对自由主义的批判
[美] 约翰·麦考米克 著

舍勒思想评述
[美] 弗林斯 著

诗与哲学之争
[美] 罗森 著

基督教理论与现代
[德] 特洛尔奇 著

亚历山大的克雷蒙
[意] 塞尔瓦托·利拉 著

伊壁鸠鲁主义的政治哲学
[意] 詹姆斯·尼古拉斯 著

神圣与世俗
[罗] 伊利亚德 著

中世纪的心灵之旅——波纳文图拉神学著作选
[意] 圣·波纳文图拉 著

弓弦与竖琴——从柏拉图解读《奥德赛》
[美] 伯纳德特 著

墙上的书写——尼采与基督教
[德] 洛维特／沃格林等 著

论古人的智慧
[英] 培根 著

希伯莱圣经历代注疏

希腊化世界中的犹太人
[英] 威尔逊 著

第一亚当和第二亚当
（德）朋霍费尔 著

卢梭注疏集

设计论证——卢梭的《社会契约论》
[美] 吉尔丁 著

柏拉图注疏集

柏拉图《王制》述要
[阿拉伯] 阿维罗依 著

《王制》要义
刘小枫 选编

柏拉图的《会饮》
[古希腊] 柏拉图 等 著

苏格拉底的申辩
[古希腊] 柏拉图 著

苏格拉底与政治共同体
[美]尼科尔斯 著

《法义》导读
[法]卡斯代尔·布舒奇 著

莱辛注疏集

启蒙运动的内在问题——莱辛思想再释
[美] 维塞尔 著

莱辛剧作七种
[德] 莱辛 著

智者纳坦（研究版）
[德] 莱辛 等 著

历史与启示——莱辛神学文选
[德] 莱辛 著

论人类的教育
[德] 莱辛 著

色诺芬注疏集

居鲁士的教育
[古希腊] 色诺芬 著

驯服欲望——斯特劳斯笔下的色诺芬撰述
[法] 科耶夫 等 著

论僭政——色诺芬《希耶罗》义疏
[美] 施特劳斯 著

色诺芬的《会饮》
[古希腊] 色诺芬 著

施特劳斯集

回归古典政治哲学——施特劳斯通信集
[美]列奥·施特劳斯 著

隐匿的对话——施米特与施特劳斯
[德]迈尔 著

中国传统：经典与解释

刘小枫　陈少明◎主

中国传统：经典与解释

辩说的力量
陈文洁 著

古学经子——十一朝学术史述林
王锦民 著

经学以自治——王闿运春秋学思想研究
刘少虎 著

《铎书》校注
孙尚扬　肖清和 等 校注

经典与解释辑刊（刘小枫　陈少明 主编

1 柏拉图的哲学戏剧
2 经典与解释的张力
3 康德与启蒙
4 荷尔德林的新神话
5 古典传统与自由教育
6 卢梭的苏格拉底主义
7 赫尔墨斯的计谋
8 苏格拉底问题
9 美德可教吗
10 马基雅维利的喜剧
11 回忆托克维尔
12 阅读的德行
13 色诺芬的品味
14 政治哲学中的摩西
15 诗学解诂
16 柏拉图的真伪
17 修昔底德的春秋笔法
18 血气与政治
19 索福克勒斯与雅典启蒙
20 犹太教中的柏拉图门徒
21 莎士比亚笔下的王者
22 政治哲学中的莎士比亚
23 政治生活的限度与满足
24 雅典民主的谐剧
25 霍布斯的修辞
26 维柯与古今之争

典籍校释

赵贞信　　论语辨
陈　柱　　老子集训/老学八篇
阮毓崧　　重订庄子集注
李若辉　　吕氏春秋释注
邵荣芬编校　　宋本经典释文法伟堂校记遗稿
彭自强　　《弘明集》校释
王锦民　　皮锡瑞《经学通论》笺释
孙尚扬等　　《铎书》校注

绎读经子

陈文洁　　荀子的辩说
张丰乾编　　《大学》研究文编（1900–2000）
张丰乾编　　《中庸》研究文编（1900–2000）
胡不归　　读陶渊明集札记
王　健　　朱熹思想新论
刘少虎　　经学以自治:王闿运春秋学思想研究

古学纵横

罗　焌　　诸子学术
罗　焌　　《经子丛考》（外一种）
顾荩臣　　经史子集概要
李建民　　周秦汉脉学之源流
刘汝霖　　汉晋学术编年
刘汝霖　　东晋南北朝学术编年
陈登原　　古今典籍聚散考
刘　翔　　中国传统价值观念诠释学
王锦民　　古学经子
罗振玉　　清朝学术源流概略